SRI VANI VILAS

SASTRA SERIES.



No. 9.



Vedantasara

OF

SADANANDA

With the Commentary
"Balabodhini" of Apadeva

AND

a Critical English Introduction

BY

Prof. K. SUNDARARAMA AIYAR, M. A.,



SRIRANGAM:
SRI VANI VILAS PRESS.
1911


LIBRARY

॥ ॐ ॥

॥ वेदान्तसारः ॥

श्रीमदद्वयानन्दशिष्य

श्रीसदानन्दैर्विरचितः

श्रीमदापदेवकृत बालबोधिनी

व्याख्यासहितः ॥



श्रीरङ्गम्

श्रीवाणीविलासमुद्रायन्त्रालयः

१९११.

PREFACE.

THE Vedântasâra is a clear and concise statement of the doctrines of *advaita* whose chief exponent is the Giant of intellects—Sri Ṣankara Bhagavatpâdâchârya. Though this work is already well known to the Public, in this edition is published for the first time the commentary called 'Bâlabôdhini' by Âpadêva the great Mîmâmsa scholar who is well known by the famous pūrva mîmâmsa prakaraṇa, that goes by his name viz., Âpadêvîya. The existence of this rare commentary was brought to my notice by Brahmaṣri S. Subrahmaṇya Ṣâstrigal, of Tanjore to whom I am much indebted not only for the faultless press copy of the commentary that he sent me but also for his kindness in going through the proofs. The value of this edition is further considerably enhanced by the splendid critical English Introduction so kindly written at my request by my esteemed friend Professor K. Sundararama Aiyar Avl., M.A., of Kumbakonam. In this scholarly Introduction Professor Sundararama Aiyar, in his usual vigorous and thorough-going style, controverts all the arguments adduced by Dr. Thibaut and Col. Jacob against the system of Advaita as expounded by Sri Ṣankara and refutes their conclusions as absolutely baseless. He thoroughly removes the misconceptions of the Oriental Scholars

regarding the teachings of Ṣri Ṣankara and concludes with the wholesome advice that the bhâshyas should not be read without a proper teacher—a teacher who has made a patient, thorough, and exhaustive study of the subject and who knows fully the *sampradâya*. The Introduction must be carefully studied to be duly appreciated and my obligation to the Professor for having contributed this most valuable piece of literary discussion in the midst of his multifarious avocations, is beyond the ken of words. I sincerely trust that this criticism would go a great way towards helping the right understanding of the teachings of Ṣri Ṣankara by the Western *Savants*.

J. K. Balasubrahmanyam.

INTRODUCTION

BY

Prof. K. Sundararama Aiyar, M.A.



INTRODUCTION.

THE VEDANTA-SARA of Sadananda has long been recognised in India as a valuable work containing a clear and accurate summary of the philosophy and religion of the Upanishads as systematised and formulated by Sri Sankaracharya. As an introduction to its study, we purpose to deal critically with various misconceptions regarding that religious system which have been brought into currency by two European writers,—by Colonel G. A. Jacob who brought out an edition (Bombay, 1894) of the Sanskrit Text of the Vedanta-Sara (with two commentaries) and a translation of the same as a volume of *Trubner's Oriental Series* (London, 1891), and by Dr. Thibaut in his famous Introduction to his translation of Sankara's Sariraka-bhashya *(Sacred Books of the East Series).* The misconceptions relate to historical and doctrinal points of great importance for the school of religious thought against which they are directed,

and this attempt to remove them is made solely with a view to serve the cause of truth.

Two preliminary questions present themselves for consideration,—(1) Can we claim for Sankara's Vedantic doctrine the support of a great and weighty tradition before his time? (2) Can we claim for its leading doctrines the authority of the most ancient Upanishads and the Sutras of Badarayana?

As regards the first topic, Dr. Thibaut says:—"Sankara does not, on the whole, impress one as an author particularly anxious to strengthen his own case by appeals to ancient authorities." Of Ramanuja, on the other hand, he says:—"In addition to Bodhayana, Ramanuja appeals to quite a series of ancient teachers—Purvacharyas—who carried on the true traditions as to the teaching of the Vedanta and the meaning of the Sutras." We maintain, against Dr. Thibaut, that Sankara refers in explicit terms to the Purvacharyas of his own school, that his references are made so as to convey a special significance, and that he makes quotations and otherwise also demonstrates the value he

attaches to the teaching given before his time. At the commencement of his Bhashya on the Taittiriya-Upanishad, he has the following verse:—

यैरिमे गुरुभिः पूर्वं पदवाक्यप्रमाणतः ।
व्याख्याताः सर्ववेदान्तास्तान्नित्यं प्रणतोऽस्म्यहम् ॥

"I offer my constant obeisance to those Gurus (teachers) who, in former times, have commented on all the Upanishads by explaining the words, the sentences, and the proofs."

This verse unmistakeably refers to the Purvacharyas of the school to which he belonged. Again the Sariraka-bhashya contains explicit references to, and quotations from, the writings of Gaudapada whose name was most prominent in the Advaita school at the time when Sankara entered upon his own work and mission. Take, for instance, the following passage. "अत्रोक्तं वेदान्तार्थसंप्रदायविद्भिराचार्यैः" "With reference to this point, teachers, knowing the established tradition as to the purport of the Vedanta, have made the following declaration". The language used by Sankara in this and other similar references to Gaudapada has to be carefully noted. Gaudapada

is spoken of not simply as the knower of the real purport of the Vedanta, but as the knower of the established tradition regarding it (*sampradaya-vid*). The doctrine, therefore, propounded by Sankara is one which in his time had become recognised as having a venerable antiquity and as represented by numerous Purvacharyas to whom, as already stated, he pays his meed of homage in his Bhashya on the Taittiriya-Upanishad. Moreover, in his Gita-Bhashya, Sankara makes the following statement:— "असंप्रदायवित् सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवदेव उपेक्षणियः" "Whatsoever his mastery of all other branches of knowledge, he who does not know the sampradaya must be discarded in the same way as we discard all perverse and ignorant people." In his Bhashya on Prasna-Upanishad, he says:— "श्रणु श्रुत्यर्थं हित्वा सर्वमभिमानं न त्वभिमानेन वर्षशतेनापि श्रुत्यर्थो ज्ञातुं शक्यते सर्वैः पण्डितंमन्यैः" "Give up all your egotistic fancies, and listen to the meaning of the Sruti. Independent effort, even if continued for a hundred years, cannot disclose the true import of the Sruti to those whose heads are filled with self-conceit and who foolishly assume that they can know it for themselves (without the teacher's

aid)." These passages clearly show the value he attached to established tradition in the interpretation of the true doctrine of the Sruti and how strongly he condemned the idea of interpreting it by independent effort.

We now turn to the second preliminary consideration, "Is the Vedanta doctrine of Sankaracharya supported by the most ancient Upanishads and the Sutras of Vyasa?" We are of opinion that the determination of the dates of ancient Indian works and personages is at present in a most chaotic condition. All Western and some Indian scholars are agreed only in regarding the traditional Indian dates as unreliable and they differ among themselves widely in regard to every point in dispute. The question which of the Upanishads are really old and which are not is incapable of being determined by the application of any uniform or reliable test. Can we regard as old those from which passages are taken up for discussion in the Sutras of Badarayana? Then the Kaushitaki, Svetasvatara, Jabala, and other Upanishads will have to be regarded as old. *Secondly*, if we are to regard as old those which are commented upon by

Sankaracharya, then we have to account for the fact that Indian tradition ascribes to him the authorship of commentaries on the Svetasvatara and Nrisimhatapani Upanishads. What becomes, then, of Dr. Roer's opinion—accepted by Colonel Jacob—that the Svetasvatara "does not belong to the series of the more ancient Upanishads" and that it was "composed not long before the time of Sankaracharya" and could not for that reason be regarded as an old or classical Upanishad? *Thirdly*, Colonel Jacob holds that "the Svetasvatara is said to be the oldest Upanishad in which the illusory nature of phenomena is plainly taught, and that tract is evidently post-Buddhistic." How, then, does he account for the fact that Ramanujacharya who, as is well known, denies the doctrine of the illusory nature of the world, accepts this same Upanishad as of equal authority with the rest and quotes from it throughout his work. All Indian schools of Vedanta are agreed that the Svetasvatara is as authoritative as any of the other Upanishads and contains the same teaching. Nor is this the opinion only of Indian authorities. European writers, too, have supported them in this view.

For instance, the late A. E. Gough holds that "the perusal of the Svetasvatara Upanishad will satisfy the reader that its teaching is the same as that of the other Upanishads—the teaching that finds its full and legitimate expression in the system known as the Vedanta." In India, the authenticity of an Upanishad is not made to rest on the determination of its age, but on the determination of the question whether it does, or does not, form a part of the tradition preserved by the Vedic Sakha (the school or succession of teachers) to which it belongs. Whenever questions of date are raised, conflict and confusion is known to be inevitable as scholars rarely agree; and victory inclines almost always to the side on which the big battalions are ranged. Questions like these can never be determined satisfactorily by the voice of a majority. The still small voice behind continues to revolt aginst the decision thus obtained, and often the whirligig of time is known to bring its revenges.

Let us now take our stand on what are universally accepted as the classical Upanishads and consider some of the opinions expressed by Dr. Thibaut and Colonel Jacob regarding

Sankara's Vedantic doctrine. Colonel Jacob says:—"It may be admitted that if the impossible task of reconciling the contradictions of the Upanishads and reducing them to a harmonious and consistent whole is to be attempted at all, Sankara's system is about the only one that could do it. But more than this it would seem impossible to concede." Dr. Thibaut writes as follows:—"Sankara's method enables him to recognise existing differences which other systematisers are intent on obliterating. And there has yet to be made a further and even more important admission in favour of his system. It is not only more pliable, more capable of amalgamating heterogeneous material than other systems, but its fundamental doctrines are manifestly in greater harmony with the essential teaching of the Upanishads than those of other Vedantic systems." Sankara's aim was to formulate and to systematise the teaching of the Sruti without reading into his doctrine any sort of un-Vedic tradition, however venerable or popular. The aim of the Veda is not to put forth a systematically connected and formulated view of the facts of the universe, but to explain

to man his real nature and destiny and to guide him along the path which leads him to the goal of life. That is why the Veda is regarded as an independent source of human knowledge side by side with sensuous perception and ratiocination. As Sankara points out:—"वेदस्य हि निरपेक्षं स्वार्थे प्रामाण्यम् रवेरिव रूपविषये" "The authoritativeness of the Veda with regard to the matters stated by it is independent and direct, just as the light of the sun is the direct means of our knowledge of form and colour." We cannot understand the Veda in the light of any other authority; on the other hand, the Veda, as traditionally interpreted, is the supreme authority in the light of which we have to test the authority which attaches to all other sources of spiritual knowledge. Other authorities have value only in so far as they accord with the Sruti, and lose all claim for recognition when they come into conflict with it. Hence we entirely agree with Dr. Thibaut in holding that the Advaita doctrine of Sankara marks "a strictly orthodox reaction against all combinations of non-Vedic elements of belief and doctrine with the teaching of the Upanishads." We fail to understand how, holding this view,

Dr. Thibaut—and, following him, Colonel Jacob—could at the same time hold that Sankara has read certain of his own non-Vedic views into the Upanishads for the purpose of reducing them to a system. There is really not a shadow of justification for this view, as we hope to show later on when dealing with the detailed criticisms of Dr. Thibaut on Sankara's interpretations. His system as a whole, and every detail of it, rests solely and purely on the authority of the Sruti, as traditionally interpreted in the school to which he belongs.

We shall also deal at once in general terms with the other preliminary question regarding the exact relation in which Sankara's doctrine stands to the Sutras of Vyasa. Dr. Thibaut says:—"The philosophy of Sankara would on the whole stand nearer to the teaching of the Upanishads than the Sutras of Badarayana." We shall, at a later stage, have to show that every doctrine supposed by Dr. Thibaut (and Colonel Jacob) to be read into the Sutras by Sankara is to be found in them directly and by implication. Meanwhile we shall only remark that no one who knows anything of Indian

tradition can grant that the Sutras of Badarayana were ever accepted by any school of Vedic thinkers otherwise than as containing the essence of the doctrine of the Upanishads. In India, the Vedas have been all in all, and every system of theistic doctrine and every religious text-book of every such system have accepted their authority *in toto*. The Sutras of Badarayana, in particular, are intended as a presentation of the teaching of the Upanishads in a reasoned form and free from all doubts, imperfections, and inconsistencies. As Sankaracharya points out, "वेदान्तवाक्यकुसुमग्रथनार्थत्वात्सूत्राणाम्, वेदान्तवाक्यानि हि सूत्रैरुदाहृत्य विचार्यन्ते । वाक्यार्थविचारणाध्यवसाननिर्वृत्ता हि ब्रह्मावगतिर्नानुमानादिप्रमाणान्तरनिर्वृत्ता" "The Sutras have merely the purpose of stringing together the flowers of the sentences of the Vedanta. The sentences of the Vedanta referred to in the Sutra are discussed by us here. For the realisation of Brahman is produced by the determination, consequent on discussion, of the purport of the sentences of the Vedanta, not by other sources of knowledge such as inference, &c." The Sutras owe the authority they command to the fact that they contain in a convenient, concise,

and systematic form the teachings which are found scattered in the voluminous Upanishadic literature. It must also be remembered that they are, to some extent at least, what Mr. A. E. Gough calls them,—"a minimum of *memoria technica*, and nearly unintelligible." Colebrooke also says:—"Hinting the question or its solution rather than proposing the one or delivering the other, they but allude to the subject. Like the aphorisms of other Indian sciences they must from the first have been accompanied by the author's exposition of the meaning, whether orally taught by him or communicated in writing." The "allusions" in the Sutras must be clearly brought out by the expositor. The supreme function of an Acharya is to teach the disciples of his school the essence of the doctrine as contained in the Upanishads, to clear doubtful points, to expand hints, to connect what is seemingly unconnected or conflicting and to contrive to build into the Vedic teaching any seemingly disjointed fragments which may be found in the Vedas as transmitted to us. No Vedantin, whatever his school, can be found willing to admit that the Sutras do not teach the

essential tenets of that school, or indifferent to a proposition of that kind. For Vyasa is really and essentially the inspirer, systematiser, and promulgator of all that is best in Hinduism. Sankara calls him the Vedacharya, the teacher of the Vedas, and Srikantha—the author of the Bhashya of the Pasupata school—calls him "Sarvajna-Sikhamani," "the highest gem among the knowers of everything." No Hindu worth the name can be found prepared or willing to concede that the finest and ripest product of his deathless work for humanity can contain anything to which we cannot accede, or fail to contain anything which we value as an essential part of our faith. The idea, therefore, of some Western Orientalists that there is a divergence of some kind between the teaching of the Upanishads and the system built up by Vyasa in the Sutras can find no favour with Hindu thinkers and teachers.

We next deal with the astounding conclusion arrived at by Dr. Thibaut—a conclusion which Colonel Jacob regards as "impossible to resist"—that neither the older Upanishads nor the Sutras contain any of the essential doctrines

of the Advaita system of Sankaracharya. Dr. Thibaut writes as follows:—"They do not set forth the distinction of a higher and lower knowledge of Brahman; they do not acknowledge the distinction of Brahman and Isvara in Sankara's sense; they do not hold the doctrine of the unreality of the world; and they do not, with Sankara, proclaim the absolute identity of the individual and the highest Self." These large statements are made with a cocksureness and emphasis which are astounding when, on the other side, the great German Sanskritist and thinker, Dr. Deussen, and the British Orientalist Mr. A. E. Gough, have held that these doctrines —all forming the vital parts or corner-stones of the Advaita-Vada—are taught in both the Upanishads and the Sutras. It is necessary, first, to expose the utter shallowness of the arguments on which Dr. Thibaut bases his strange and startling statements, and then to adduce unquestionable evidence to show how strong and solid are the foundations on which Sankara's system stands. Dr. Thibaut's discussion first turns upon the import of the Sutras, and then of the Upanishads. We follow the same order.

Dr. Thibaut's first argument in his discussion of the Sutras turns upon a technical question of some importance. It may be summed up as follows:—The last three padas of the fourth Adhyaya refer throughout to one subject only, viz., the successive steps by which the soul of him who knows the Lord reaches the world of Brahma and lives there without returning to the cycle of rebirths. Also, the last sutra of the last pada of the last Adhyaya—"अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात्" "(Of them there is) no returning according to the Word, No returning, according to the Word" contains the *upasamhara* or conclusion of the whole work and it must be regarded as describing the lasting condition of those who have finally gained freedom from samsara. This *apriori* impression Sankara denies and regards the three padas (with the exception of two adhikaranas) as describing the fate of him who has lower knowledge. He also regards the concluding Sutra above quoted as only describing a stage on the road to mukti,—a stage belonging to the fictitious samsara and infinitely below the bliss of liberation.—It is strange, however, that Dr. Thibaut, after making

out what he considered a strong case against Sankara should at the same time say of his so-called *apriori* impression regarding this concluding section and sutra that "it could hardly be appealed to as decisive." We ask,—why does he put it forward at all as an argument against Sankara? Dr. Thibaut then proceeds to a detailed consideration of the two adhikaranas (viz., iv. 2, 12-14, & iv. 4, 1-7) which Sankara, according to him, detaches from the rest of these last three padas of the work and regards as describing the state of him who, before his death, had risen to the knowledge of the highest or unconditioned Brahman.

As regards Dr. Thibaut's argument that the Upasamhara (whether we take the concluding padas or the concluding sutra) does not refer to the realisation of the unconditioned Brahman,—the reply is that the Advaita system attaches more importance to the Upakrama—the part which introduces the topic of a section—than to the upasamhara or conclusion. If the upasamhara also refers to the same topic, it adds to the strength of our conviction regarding the import of the whole section. But when the

context (*prakarana*) of a section is settled and introduced, it settles the import of the entire section and of every other part of it down to the close. The whole section is under its governing influence and has to be understood so as to conform to the particular context in view. This is what is known as एकवाक्यता, unification of, or mutual conformity between, different portions of the section.

Where the concluding part so-called cannot be brought into conformity with the introductory part and no *ekavakyata* (unification) is possible the concluding part ceases to be recognised as such and must be regarded as a new topic altogether. The Advaitin maintains what the eminent Vedantic teacher, Appaya Dikshita, calls उपक्रमपराक्रमः, the superior validity of the context as determined by the introductory part. The same eminent teacher also delivers himself as follows in his Siddhantalesa-Sangraha :—

यत्रैकवाक्यता प्रतीयते तत्रैकस्मिन्नेवार्थे पर्यवसानेन भाव्यम्, अर्थभेदे प्रतीतैकवाक्यताभङ्गप्रसङ्गात् । ......यत्र तु परस्परमेकवाक्यता न प्रतीयते तत्र पूर्ववृत्तमविगणय्य लब्धात्मकं विरुद्धार्थकं वाक्यं स्वार्थं बोधयत्येव इति न तत्र पूर्ववृत्तस्य प्राबल्यम् ॥

"Where a consistent unity between them is seen to exist, the upakrama and the upasamhara (the commencing and concluding portions) must be regarded as referring to the same topic,—as, if they refer to different topics, it implies a breach in the unity of the context. Where, on the other hand, no unity is seen to exist, the sentence which refers to a different topic has its own special significance, and what has preceded it has no importance whatever in relation to it."

If we bear these remarks in mind, the fact that the major portion of the last three padas of the fourth Adhyaya and the last sutra of the same do not refer to the Unconditioned Brahman need not frighten us. As the whole work refers to it, and as this has been proved in the beginning of the work, there is no harm if the concluding parts do not also refer to it. All that is wanted is to bring the concluding part into consistency and unity with the context. In the present case, the concluding padas and the concluding sutra are known to describe the state of him who has the knowledge of the lower Brahman (Hiranyagarbha) and can be brought into definite relation with the higher and unconditioned Brahman.

For the Jiva who attains to the world of Hiranyagarbha by devout meditation (upasana) ultimately attains to the Unconditioned Brahman when the Brahma-Kalpa comes to a close, and he never again returns to the cycle of rebirths (samsara). In the world of Hiranyagarbha he is enabled to enter on the enquiry into the higher Brahman which brings on the goal of final release.

Dr. Thibaut, also, makes a detailed investigation of the two adhikaranas above mentioned (viz., iv. 2, 12-14 and iv. 4, 1-7) with a view to showing the untenability of Sankara's contention that they describe the state of him who, before his death, had attained to a knowledge of the highest Brahman. With regard to the first-named adhikarana his objections to Sankara's treatment are:—(1) *There is no indication of a new topic being introduced.*—But Dr. Thibaut abandons this objection when he immediately proceeds to state that it is "not decisive in itself." So long as we can feel assured that the topic of a section is different from that of the previous one and cannot be brought into unity with it, the mere absence of an " indication " to that effect cannot alter the nature of things and cannot be

brought forward as an objection to the treatment of what it is in itself. No one would regard a horse as a cow simply because it happens to be fed for the moment in a cowshed and there is consequently no indication *prima facie* of its being kept in a place set apart for feeding a horse (2) *The occurrence of* हि (*hy*) *and not* तु (*tu*) *in the text of sutra 13 shows that this sutra is appropriately understood as furnishing a reason for the opinion advanced in the preceding Sutra as embodying a refutation of a previous statement.*— This objection is of no importance,—for the particle *hy* has not one sense only, that of assigning a reason, but also is used to express the sense of what is well-known (*prasiddha*). In the present case, the latter is appropriate as the Sutra refers to the denial of the soul's departure as well-known and undeniable, and *hy* is added to show the fact. Moreover, every sutra which states the siddhanta (the correct opinion) need not necessarily have a *tu* included in it. The addition or omission of a particle cannot alter the nature and intent of a Sutra otherwise clear and complete. (3) Dr. Thibaut says:—"The 'some' referred to in the Sutra would on Sanka-

ra's interpretation denote the very same persons to whom the preceding Sutra had referred, viz., the followers of the Kanva-sakha (the two Vedic passages referred to in 12 and 13 being Brih. Up. iv. 4, 5 and iii. 2, 11 according to the Kanva recension); while it is the standing practice of the Sutras to introduce by means of the designation 'eke' members of the Vedic sakhas, teachers, &c., other than those alluded to in the preceding Sutras"—To this the reply is that Sutra 13 is meant to refute the Purvapaksha stated in Sutra 12. This Purvapaksha refers to the statement in Madhyandina-sakha, "न तस्मात्प्राणा उत्क्रामन्ति" "From him the vital spirits do not depart". This is understood as meaning that the soul of him who dies passes out of the body *together with* the pranas and that, therefore, the soul and the pranas are not separated from each other. This statement is brought forward to ascertain the sense of the statement in the Kanva-sakha (Brih. Up. iv, 4, 5) "न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति" "Of him the vital spirits do not depart." The Purvapaksha brings forward the ablative case ("from him") in the statement of the Madhyandina-sakha to determine the import of

the case "of him" in the statement of the Kanva-sakha just quoted. The 'eke' of Sutra 13 refers to the Kanva-sakha (iii, 2, 11) and is therefore different from the Madhyandina-sakha whose statement is relied on for establishing the Purva-paksha. Dr. Thibaut supposes that iii. 2, 11 of the Kanva-sakha is brought in to refute the statement of iv, 4, 5 of the same sakha, and hence his difficulty.

We now take up Dr. Thibaut's discussion of the second of the two adhikaranas above referred to, viz., iv, 4, 1-7. Dr. Thibaut's first remark is:—"The result of this closer consideration of the first set of sutras alleged by Sankara to concern the higher knowledge of Brahman entitles us to view with some distrust Sankara's assertion that another set also—iv, 4, 1-7—has to be detached from the general topic of the fourth adhyaya and to be understood as depicting the condition of those who have obtained final absolute release."—As we have shown above that his entire discussion of Sankara's interpretation of the first set of Sutras is altogether unsatisfactory and based on errors of

all kinds, there is not the least justification for his assumption of an attitude of self-satisfied distrust of Sankara's discussion of the second set of Sutras. Such a distrust would be to some extent justifiable if Dr. Thibaut's criticism of Sankara's interpretation of the first set had been a success, instead of the total faiture we have shown it to be. In the light of our demonstration of his failure, it cannot fail to appear premature. We shall now proceed to review his discussion of Sankara's interpretation of this second set of Sutras. As before, his first criticism is that "their wording gives no indication whatever of their having to be separated from what precedes as well as what follows." In replying to Dr. Thibaut's criticism of Sankara's interpretation of the first set of sutras, we have, already dealt with this vague and unmeaning generality as it deserves, and we content ourselves with referring the reader to the remarks already made. His second criticism is that "the last sutra of the set (7) obliges Sankara to ascribe to his truly released souls qualities which clearly cannot belong to them. In the same breath Dr. Thibaut makes the extraordinary admission that Sankara

states that those qualities belong to them 'व्यवहारापेक्षया' "when conditioned by phenomena". The latter is the correct statement. So, Dr. Thibaut's previous statement of Sankara's position is avowedly erroneous. Sankara makes no such statement himself. Dr. Thibaut makes a self-contradictory statement of his own, and thus he refutes himself,—not Sankara. Dr. Thibaut erroneously translates "एवमपि" as "Thus also". Really it means, "Even (if it is) thus," or "though (it is) thus". Interpreted thus, the Sutra contrasts the attributeless intelligence which constitutes the essential nature of the Self with attributes such as lordly power which appertain to the limited condition of the soul previously to the attainment of liberation. *Lastly*, Dr. Thibaut fails altogether to comprehend the scope of some remarks made by Sankara's commentator, Govindananda, towards the close of his explanation of Sankara's bhashya on this Sutra. He thinks that Govindananda points to a "difficulty" in Sankara's interpretation and that "his (Govindananda's) attempts to get over the difficulty certainly does not improve matters". The

commentator neither mentions a difficulty of the kind suggested, nor attempts to get over it. He only takes this opportunity to give his views on a somewhat connected topic which is neither here nor elsewhere mentioned or discussed by Sankara in any of his works, but which has formed the subject of a wide divergence of opinion among the later exponents and teachers of the Advaita school,—viz., whether there is one primeval avidya (universal ignorance) of which the particular portion forming the limiting adjunct of each Jiva is destroyed by the Brahma-jnana (Knowledge of Brahman) which brings release, or there is a different primeval avidya special to each. Govindananda decides in favour of the former, and holds that there is no authority for the latter.

Dr. Thibaut before closing the present topic, remarks as follows:—"In connection with the two passages discussed, we meet in the fourth adhyaya with another passage, which indeed has no bearing on the distinction of apara and paravidya, but may yet be shortly referred to in this place as another and altogether un-

doubted instance of Sankara's interpretations not always agreeing with the text of the Sutras." The passage referred to consists of Sutras 7-16 of the third pada which contains the views of three teachers Badari, Jaimini, and Badarayana. Dr. Thibaut admits, though unwillingly, that Sankara's procedure in detaching from the rest of the adhikarana the sutras which set forth Badarayana's view "though not possible, yet cannot be said to be altogether illegitimate." He gives no discussion of the subject. He proceeds, however, to remark that, as Badari's view is mentioned first and Jaimini's afterwards, the former is the purvapaksha, and the latter is the siddhanta and that Sankara is wrong in deviating from the rule which regards the concluding statement (upasamhara) as containing the authoritative doctrine. We have already discussed this view at length and stated our grounds for rejecting Dr. Thibaut's estimate of the comparative importance of the upakrama and the upasamhara. There is, therefore, no need to repeat the arguments already advanced.

Dr. Thibaut affirms that even the Upanishads do not support what he calls above "the

distinction of apara and paravidya. We shall quote passages–a few only out of hundreds which can be quoted—which expressly and unquestionably make such a distinction. 'यत्र हि द्वैतमिव भवति तदितर इतरं पश्यति; यत्र त्वस्य सर्वं आत्मैवाभूत् तत्केन कं पश्येत् केन कं विजानीयात्' "Where there is what seems a duality, there one sees the other; where all has become the Atman, for this person who is to see whom? Who is to know whom?" 'यत्र नान्यत्पश्यति नान्यच्छृणोति नान्यद्विजानाति स भूमा; अथ यत्रान्यत्पश्यत्यन्यच्छृणोत्यन्यद्विजानाति तदल्पम्' "Where one sees not another, hears not another, knows not another, that is unlimited (*bhuma*); where one sees another, hears another, knows another, that is limited (*alpam*)." 'यो वै भूमा तदमृतम्, अथ यदल्पं तन्मर्त्यम्' That which is unlimited is immortal; that which is limited is mortal." 'द्वितीयाद्वै भयं भवति', 'न तु तद्द्वितीयमस्ति', 'अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि' "Fear arises where there is a second." "There is no second there." "O Janaka, you have gained fearlessness." Page after page may easily be filled up with passages contrasting two kinds of existence and two corresponding kinds of knowledge—one in which there are seeming differences of all kinds, and another in which all difference vanishes

and the One only remains without a second. The Mundakopanishad (I. 4. 5) expressly and by name makes the distinction between *paravidya* and *aparavidya*—the distinction of which Dr. Thibaut denies the existence in the Upanishads. It may be perhaps contended that the aparavidya therein referred to is the purely external or ritualistic section (*karmakanda*) of the Hindu religion. But various upasanas (devout meditations) are also taught in the karmakanda, and are technically known as *karmangavabaddha-upasana*, devout meditation fixed on what forms a limb of (Vedic) ritual. Even the upasanas taught in the Upanishads are of the same kind,—purely mental. So, both kinds of devout meditation—whether fixed on a limb of Vedic ritual or on the supreme personal God—form part of the inferior knowledge spoken of here. Wherever the unconditioned Brahman is referred to in the Upanishads, it is the higher knowledge (paravidya), not the aparavidya (lower knowledge) that is kept in view. The Kenopanishad also contrasts in express terms the lower knowledge of the Personal God (upasana or bhakti) from the higher

knowledge (*vidya* proper) of the One Existence or Reality :—' तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते ' " That is Brahman which you know thus, not this which you thus worship. " This sentence is repeated again in successive passages in the context where it occurs so as to impress the difference between the knowledge of the higher Brahman and the devout meditation on the lower Brahman on the mind of the disciple. We maintain also that the same contrast is brought out in the famous passage of Chhandogya-Upanishad :—' सदेव सोम्येदमग्र आसीदेक-मेवाद्वितीयम्' " In the beginning, Dear, there was Sat (Existence, Reality) only—One only without a second." The variety and multiplicity of the phenomenal universe subsequent to creation is here contrasted with the One Reality previously existing. It is impossible to maintain for a moment that the Upanishads do not propound—for they do so in a hundred places in all possible modes of expression—this distinction between a higher and lower existence and knowledge of which the latter does not, while the former does, lead to final release from Samsara.

Dr. Thibaut proceeds :—" If we have not

to discriminate between a higher and lower knowledge of Brahman, it follows that the distinction of a higher and a lower Brahman is likewise not valid. But this is not a point to be decided at once on the negative evidence of the fourth Adhyaya, but regarding which the entire body of the Vedanta-Sutras has to be consulted. And intimately connected with this —in fact, one with it from a certain point of view—is the question whether the Sutras afford any evidence of their author having held the doctrine of Maya, the principle of illusion by the association with which the highest Brahman, in itself transcending all qualities, appears as the lower Brahman or Isvara." After the statement of the above fairly exhaustive argument in refutation of Dr. Thibaut's first contention, we can now certainly maintain that it follows as an undeniable consequence that the distinction of a higher and lower Brahman can also be maintained. We proceed to show that his further arguments on this head are equally baseless, and that both the Sutras and the Upanishads maintain the distinction. Dr. Thibaut says :—" Placing myself at the point of

view of a Sankara, I am startled at the outset by the second sutra of the first adhyaya which undertakes to give a definition of Brahman." And why ? Brahman is defined in this sutra as " that whence the origination and so on (i. e. the sustentation and absorption) of this world proceed." Dr. Thibaut holds that " the highest Brahman is not properly defined as that from which the world originates." And again :— " That from which the world proceeds can by a Sankara be accepted only as a definition of Isvara, of Brahman which by its association with Maya is enabled to project the false appearance of this world, and it certainly is as improbable that the Sutras should open with a definition of that inferior principle from whose cognition there can accrue no permanent benefit, as, according to a remark made above, it is unlikely that they should conclude with a description of the state of those who know the lower Brahman only and thus are debarred from obtaining true release." " Furthermore, " in later Vedantic writings, whose authors were clearly conscious of the distinction of the higher absolute Brahman and the lower Brahman

relating to Maya or the world, we meet with definitions of Brahman of an altogether different type." Dr. Thibaut mentions two of these definitions,—" the current definition of Brahman as Sat-chid-ananda" and the " *samvid svayam-prabha*, the self-luminous principle of thought which, in all time past, or future, neither starts into being nor perishes."

In reply to these observations, we maintain that Dr. Thibaut is wrong in saying that the definition contained in the second sutra " can by a Sankara be accepted only as a definition of Isvara, of Brahman in association with maya." It is a definition only of the absolute Brahman—for Brahman, as Sankara states frequently, is *nitya-suddha*, *nitya-mukta*, always free from association with maya. It has no positive attributes by which it can be defined. It cannot, indeed, be defined, it is *anirdesya* ; it cannot be known, *agrâhya*, as it is one only without a second. Whenever we give a definition of any kind, the object is to produce a theoretical knowledge (*Paroksha-jnana*) of what is defined. A definition mentions attributes (*viseshanas*) or *lakshanas* (characteristics or differentiating qua-

lities). In the former case, the purpose is to exclude objects having attributes different from those mentioned ; in the latter case, the purpose is to exclude *all* other objects and to turn the attention to the particular object in view. In the case of Brahman, however, whether we define by viseshanas or lakshanas—by taking *tatastha lakshanas* (accidental attributes) as in the second sutra, or by *svarupa lakshanas* (essential characteristics), viz., Sat-chit-ananda—only the absolute Brahman is taught. For there is in reality no *visishta* or qualified Brhman. Dr. Thibaut is not justified in saying that the definition contained in the second sutra "can by a Sankara be accepted only as a definition of Isvara," (i.e.) of Brahman in association with maya, and not of the pure or absolute Brahman. As the Advaitic teacher Brahmanandaswami—quoting substantially Madhusudana Sarasvati—says in his Ratnavali, a commentary on the Siddhanta-Bindu:— 'लक्षणबोधकवाक्यमात्रस्य लक्षणविशिष्टबोधनद्वारा लक्षणोपलक्षिताखण्डव्यक्तिपरत्वम्' "All sentences which teach us characterising attributes, through the knowledge of what seems to be attributed by the definition, produce the knowledge of the undifferenced ob-

ject which is only indicated—but not inquinated —by the attributes mentioned." For example, when we speak of a house as "that on which a crow was or is seen to sit" that serves to define or indicate the house to us. The sitting of the crow which serves to define the house or indicate it to us is not a characterising attribute which forms an inseparable part of it. Similarly, the definition in the second Sutra serves to indicate to us the absolute Brahman and not Isvara, the Brahman associated with maya,—for the Brahman, according to the Advaitic doctrine, is eternally pure and devoid of all attributes. Even the definition of Brahman as Sat-chit-ananda does the same thing, viz., it indicates the *suddha* or absolute Brahman. Moreover, the object of the second sutra is to describe Brahman as the cause of the world—as both the operative and material cause of the world—and not simply as pure and absolute. The first sutra postulates the inquiry into the absolute Brahman, as only the knowledge of it can lead to release from Samsara and supreme Bliss (*nisreyasa*). The author of the Sutra has a practical aim in the systematic inquiry upon

which he starts,—viz., to help the inquirer in his search after the goal of existence. The second sutra, therefore, has first to define Brahman, *not* by means of its essential characteristics which place it out of relation with the world—but by what will, while not inquinating it (for that is impossible), bring it into relation with the world of which the inquirer forms a part. If Brahman were defined by essential characteristics, i. e., by what it is in itself, that would be entirely unintelligible and unpractical and calculated to discourage and turn away the inquirer. The time for bringing out the essential characteristics would be when the uniform purport of the entire Sastra has to be declared as Tat or Brahman, (I. 1. 4), or when the inquiry into the means (sadhana) of realisation of Brahman is finished and the time comes for declaring Brahman as the fruit (phala) of such realisation (Adhyaya IV). To begin with Brahman as what it is in itself—and without stating any relation of any kind between it and the inquirer—is to stultify the purpose with which the Sutrakara starts upon the inquiry into Brahman—*Brahma-jijnasa*, stated in Sutra 1.

Finally, we have the express statement in the Prasna-Upanishad that the syllable Om expresses both the higher and lower Brahman :— 'एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोंकारः' "O Satyakama, this Omkara is both the Higher and lower Brahman." In the Mandukya Upanishad, it is pointed out that the involucrum of the soul in the stage of sushupti is the beatific vesture or Ananda-maya-kosha. The individual soul in this state is styled Prajna, while the universal soul in the same state, the internal ruler, is called Isvara. Speaking of this universal ruler, the Upanishad says:—'एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्यामि एष योनिः सर्वस्य प्रभवाप्ययौ हि भूतानां' "He is the lord of universe, he is the knower of all, he is the internal ruler, he is the cause of all, from whom all beings are born and into whom all are dissolved." We have already had occasion to quote the statement of the Kenopanishad, 'तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते' "That only is Brahman which you know, not this which you worship thus." Here we have the distinction between Brahman as *gneya* (the object of knowledge) and Isvara as *upasya*, (the object of devout meditation). Innumerable other passages may be quoted from the

Upanishads to show the distinction between Brahman and Iswara. As for the Sutras, we have already overthrown Dr. Thibaut's arguments directed against Sankara's reference of the two adhikaranas of the second and third padas in the Fourth Adhyaya to the absolute Brahman. Hence, Dr. Thibaut's contention that neither the Sutras nor the Upanishads contain the distinction of the higher and lower Brahman postulated by Sankara falls to the ground. The distinction exists and is insisted upon everywhere not only by implication but in express terms; and the same is the case also necessarily, with the knowledge of the higher and the lower Brahman.

Thirdly, Do the Sutras hold—or do they not hold—the doctrine of Maya? Here we deem it necessary to point out that Sankara means by Maya nothing more than Prakriti or matter. *Maya*, *prakriti*, *avidya*, *avyakta*, *avyakrita*, are all with him synonymous terms. To Sankara and, therefore, to all his followers Maya or avidya (ignorance) is *bhava-rupa*, positive in its character,—not *abhava-rupa*, not negative only, for it

is *vyavaharika-satta*, phenomenal existence. The relation in which phenomena —matter or maya or Prakriti—stand to the Noumenon, Brahman, Atman is similar to that in which pratibhasika or apparent existence stands to vyavaharika existence. When we see silver in place of the mother-of-pearl, silver cannot exist for us if there is not the substratum of the mother-of-pearl. Secondly, as soon as the mother-of-pearl is perceived, the perception of silver ceases. Similarly, no material world of phenomena can exist for the perceiver if there is not the noumenal substratum of the Atman; also as soon as the Atman is known, the perception of the world ceases. As Atman is *Chaitanya-svarupa*, Knowledge in its essential nature, the phenomenal world which ceases with the knowledge of the Atman is of the nature of Avidya, ignorance, and positive in its character. In relation to the Atman, however, there is no essential difference between *Vyavahara* and *Pratibhasa* (phenomenal existence and apparent existence). Both cease for him who has known the Atman, and therefore for him both are unsubstantial. As between themselves,

however, there is a good deal of difference,—for the transiency of Pratibhasa is as the poles apart from the transiency of Vyavahara. The transiency of the former is the transiency of the state of dream ; the transiency of the latter means the transiency of the finite (which may endure for æons upon æons and then disappear) in relation to the Infinite which exists the same for all eternity. Both Vyavahara and Pratibhasa are positive in character,—for during the time perception lasts, they exist outside the mind. They are not the creations of the mind as with the Vijnanavadins, Buddhistic idealists. The Advaitins are realists, for they hold that only a thing which exists in the external world can be known by the perceiving mind. That which does not exist is like the horns of a hare; it is *sûnya*, *abhava*, and so cannot become an object of perception to the mind of man. Both, however, are transient. Apparent existence (Pratibhasa) ceases when its substratum of Vyavahara is perceived; phenomenal existence (Vyavahara) ceases when its substratum of the Atman is perceived—We have given this lengthy explanation, and even repeated one or

two ideas again and again, so that we may make clear what we shall proceed to say. It does not seem always quite clear to the mind of Dr Thibaut that—with Sankara—Maya, avidya (ignorance), prakriti, avyakta, âkâsa, &c., are all synonymous terms. Sankara states this expressly in his bhashya on i, 4, 3. "अविद्यात्मिका हि सा बीजशक्तिः अव्यक्तशब्दनिर्देश्या .... तदेतदव्यंक्त क्वचिदाकाशशब्दनिर्दिष्टं क्वचिदक्षरशब्दोदितं क्वचिन्मायेति सूचितं" "That causal potentiality (of the world) is of the nature of ignorance (nescience); it is denoted by the term undeveloped ... this undeveloped (principle) is in some places denoted by the term Akasa...in some places it is denoted by the term Akshara...in some places it is spoken of as Maya". Dr Thibaut makes also another mistake when he says "Maya constitutes the upâdâna, the material cause of the world". This is no doubt right from the purely Vyavaharic stand-point, but not from the ultimate and correct point of view. For, to Sankara, Brahman is the only ultimate and absolute reality which, when known, stultifies the rest. So, ultimately, Brahman must be the *upâdâna* or material cause of both the Non-manifested (or undeveloped)

Avyakta (or Maya or Avidya, Akasa, &c.) and of its emanation, the manifested world. Hence the Sutra i. 4, 23. Hence, also, Sankara explains as follows in his bhashya on that sutra:—'उपादानकारणं च ब्रह्माभ्युपगन्तव्यं निमित्तकारणं च" "Brahman is to be acknowledged as the material cause as well as the operative cause." If these remarks are borne in mind, we shall easily see how egregiously Colonel Jacob errs when he says that "the word Maya is nowhere used by Sankara as a synonym for avidya, but is expressly said to be produced by it,—and that in no sense whatever does he regard it as the cause of the world." Further on he says:—"Maya has without doubt the sense of an illusory appearance, produced and withdrawn at will; but, where in the whole range of Vedantic literature is there anything predicated of *avidya*." No doubt this is in one sense true,—for the word *maya* has also another meaning that of an illusory appearance, as in the state of dream; But it is also used, as already explained, as synonymous with avidya, prakriti, avyakta, &c. and it is in this sense that it is an emanation of Brahman, and that Brahman is—as above ex-

plained by reference to Sutra iv. 2, 3 and the bhashya on it— the upâdâna or material cause (*prakriti*) of the phenomenal world (avidya). It must be noted that the word *prakriti* means in this Sutra only the upádána or material cause,— while above it has been shown to be also synonymous with avidya, avyakta, and maya. Colonel Jacob says that "the phrases अविद्याकल्पित, अविद्याकृत, अविद्याध्यस्त, अविद्याध्यारोपित, अविद्यानिमित्त, and अविद्याप्रत्युपस्थापित literally swarm in the bhashya, while such compounds as मायाकल्पित, &c., are nowhere to be found. This makes no difference, if the above explanations are borne in mind. Sankara, however, used the word मायाकल्पित in his Dakshinamurti-stotra which is surely an authentic work of his, for it is commented upon in his Manasollasa by the famous Vartikakara, Suresvara. The following passage also of the Bhashya clearly shows that maya is used as synonymous with world in a compound:—"परमात्मनस्तु स्वरूपव्यपाश्रयमौदासीन्यं मायाव्यपाश्रयं च प्रवर्तकत्वम्" "The non-activity of the Highest self is inherent in his own nature, and his moving power is inherent in (or due to association with) Maya." Colonel Jacob says that later on Maya came to be used

as the associate of Jiva, and avidya as the associate of Isvara. This is because Maya, as above stated, has two senses. Sankara used them in both senses, and the word must be understood differently to suit different places. The words *ajnana* and *avidya* are now-a-days used also in both these senses, as when we speak of *mulajnana* and *tulajnana* (original and partial ajnana), *mulavidya* and *tulavidya* (original and partial avidya).

Now, let us proceed to examine Dr. Thibaut's arguments for his contention that the Sutras do not contain the doctrine of Maya,—that is, they do not support the view that the world is only phenomenal, not noumenal, existence, like the Atman. As already explained, this is what the Advaita doctrine means when it speaks of the unreality of the world. Dr. Thibaut refers to ii. 1, 6 which contains the Vedantin's reply to the Sankhyan objection that the non-intelligent world cannot spring from an intelligent principle, The reply, as the Sutra states it, is, "दृश्यते तु" "But it is seen," i.e., it is a matter of common observation that non-

intelligent things are produced from beings endowed with intelligence; hair and nails, for instance, spring from animals, and certain insects from dung. Dr. Thibaut objects to this reply as follows:—"An argument of this kind is altogether out of place from the point of view of the true Sankara. According to the latter, the non-intelligent world does not spring from Brahman in so far as the latter is intelligence, but in so far as it is associated with maya. Maya is the upâdâna of the material world, and Maya itself of a non-intelligent nature." This must appear a manifest blunder to those who have followed us in our explanation above regarding the ultimate relation of Maya to Brahman as stated in i. 4-23, —Maya as an emanation (Vivarta) of Brahman. Brahman is the *vivarta-upâdâna* of Maya. This is the ultimate doctrine of Advaita. It is only when we take the manifested world into consideration that the undifferentiated (Avyakta or Maya) is the upâdâna of the differentiated and manifested world. But Brahman itself is upâdâna of Maya—just as the mother-of-pearl is the uápdána of silver. Hence the instances above alleged of the production of hair and nails from animals are

closely analogous. For in these cases as well as in the emanation of Maya from Brahman, that which is non-intelligent springs from that which is intelligent, and thus the reply to the Sankhyan objection is an appropriate one. Dr. Thibaut entirely misses the point by his failure to understand or remember the explanation given in i, 4. 23.—Dr. Thibaut next takes up Sutra 9 following of the same first pada of the same Adhyaya II, and holds that the illustrative instances adduced in this Sutra are " singularly inappropriate if viewed in connection with the doctrine of Maya. " And why ? In the cases adduced, viz., things made of clay, golden ornaments, and the fourfold, complex of organic beings, they do not, when re-absorbed into their original material causes impart to the latter their individual qualities. According to Dr. Thibaut, these instances do not apply here, for he thinks that, " according to Sankara the world is not merged in Brahman, but the special forms into which the upâdâna of the world, i. e., Maya, had modified itself are merged in non-distinct Maya, whose relation to Brahman is not changed thereby". But, as

already stated, Brahman is the cause of the world, and in this very sutra Sankara points out–(and we give his words as rendered by Dr. Thibaut himself at p. 311 of Vol. I of his translation of the Brahma-sutra Bhashya):—"That the identity of cause and effect (of Brahman and the world) holds good indiscriminately with regard to all time (not only the time of re-absorption) is declared in many scriptural passages; as, for instance, 'This everything is that Self,' 'The Self is all this,' 'The immortal Brahman is this before,' 'All this is Brahman!" Sankara also says:—"The objection that the effect would impart its qualities to the cause at the time of re-absorption is formulated too narrowly because, the identity of cause and effect being admitted, the same would take place during the time of subsistence of the effect, previous to its re-absorption (*Op. cit.* p. 311). The truth once more is that Dr. Thibaut forgets that we are here dealing with the ultimate Vedanta doctrine that Brahman is the upádána (or *prakriti*, as the Sutra 23 of i. 4 calls it) of Maya or the world, and that from the stand-point of emanation (vivarta). Sankara goes on to point out:—

"With regard to the case referred to in the Sruti-passages, we refute the assertion of the cause being affected by the effect and its qualities, by showing that the latter are the mere fallacious super-impositions of Nescience, and the very same argument holds good with reference to re-absorption also." Hence we see how appropriate in this connection is the example adduced by Sankara:—"As the magician is not in all three times affected by the magical illusion (maya) produced by himself so the highest Self is not affected by the world-illusion (samsara-maya)." Dr. Thibaut, strangely enough, says here in a footnote:—"Sankara's favourite illustration of the magician producing illusive sights is—significantly enough—not known to the Sutras." We see the appropriateness of the illustration, and that suffices for our purpose. Just as the magical illusion springs from the magician, so the world springs from,—or, rather, is an emanation of—Brahman, and not from "non-distinct maya" as Dr. Thibaut supposes in the passage formerly quoted. In the latter case, Brahman would not be spoken of as the cause of the world, as in so many of the passages we

have quoted. The doctrine is the same as that which is enunciated in "सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयं" (Ch. Up. VI. 2, 1) "In the biginning there was Sat only,—One only without a second." Sankara explains here as follows:—"Is not this (the universe) Sat (Pure Being) even now, that it is specified as being so *in the beginning?* No. Wherefore,. then the specification? Even now this is Sat only but differentiated into Names and Forms—the object of mental perception appropriate to the word 'This,' and so it is *idam* also; while, before creation, it was only the object of knowledge appropriate to the word Sat." That is, before creation there was no object capable of being known as this, and there was only Sat.—Dr. Thibaut then takes up the illustration given in Sutras 24 and 25, and supposes that he has here discovered an objection to Sankara's doctrine of vivarta-vada and the production of the world of illusion. In Sutra 24, he considers the illustration of milk turning curd "strangely chosen", for the curd is as real as milk, and not illusive. Sankara is quite aware of the fact—for he uses the word "parinama" himself to denote the change

undergone by milk, but he points out that the object of the illustration is to show that, as the milk turns into curd "by itself" and "without the aid of extraneous means"—"स्वयमेव दधिहिमभावेन परिणमतेऽनपेक्ष्य बाह्यं साधनम्"—so "Brahman although one only, is owing to its manifold powers able to transform itself, just as milk is, into manifold effects." "एकस्यापि ब्रह्मणो विचित्रशक्तियोगात्क्षीरादिवद्विचित्रपरिणाम उपपद्यते" "The One Brahman is owing to its various powers, able to transform itself, just as milk is, into various effects." Illustrations are brought in to establish particular points only by means of analogical reasoning. If agreement is demanded in every respect, they cease to be illustrations. Here, the analogy turns only upon the circumstance of the capability of a thing to produce manifold effects by itself and without the co-operation of extraneous auxiliary means. As regards the illustration given in the next sutra, Dr. Thibaut again speaks of its referring to "the real creation of real things." He really misses the point altogether. For, the illustration, "Gods and the like," is brought in to meet the objection that milk cannot be brought for-

ward as analogous to Brahman on the ground that the latter is intelligent, while the former is not. Gods, fathers, rishis, the spider, &c., are adduced as analogous to Brahman in possessing intelligence and also as possessing the capacity of creating by their will many and various objects without extraneous aids. Here again the objects compared with each other differ in other respects, but the analogy holds in regard to the particular point in the author's view.

Dr. Thibaut then takes up "the latter part of the fourth pada of the first adhyaya" in order to show that "the maya doctrine was not present to the mind of the Sutrakara." We have already made more than one reference to this section of the work. Dr. Thibaut now refers to it to show that there is "not a single word in it to indicate, had such been the author's view, that Brahman is the material cause of the world through Maya only and that the world is unreal." He says further that the term "parinamat" in Sutra 26 denotes "that very theory to which the followers of Sankara are most violently opposed, viz., the doctrine according to which the world

is not a mere vivarta i.e., an illusory manifestation of Brahman, but the effect of Brahman undergoing a real change! The use in a single sutra of a word which has a particular significance in ordinary parlance cannot undo the general trend of the entire doctrine as established by the whole work. As the pure Brahman is the one real existence recognised in the Sutras of Vyasa, the word *parinama* in this Sutra can have but one meaning, viz., effectuation in general, without implying also the reality of the effect. Hence Govindananda, Saukara's commentator, points out here "अत्र सूत्रे परिणामशब्दः कार्यमात्रपरः तदनन्यत्वमिति विवर्तवादस्य वक्ष्यमाणत्वात्" "In this Sutra the word parinama is used to mean the production of an effect in general, for the vivarta-vada is to be propounded later on in Sutra ii. 1, 14.—'तदनन्यत्वमारम्भणशब्दादिभ्यः' This Sutra has reference to the statement in the Chhandogya-Upanishad :—"वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्" "The effect is only a name based upon speech,—what we call clay is the only reality, (pots &c , being mere names)." The Upádána cause which here is Brahman is the only reality. The use of the word "सत्यम्" "Reality"

in reference to the cause implies the unreality of the effect taken separately and in itself. The effect (विकारम्) is somewhat like what the Yogis call Vikalpa:—" शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विकल्पः" " Vikalpa is that which is of the nature of knowledge arising from mere verbal enunciation, with no object corresponding to it." This is true at least from the point of view of one who has realised the Absolute Brahman. For him—and from the ultimate point of view of the Sruti—the cause (Brahman) is the one reality, and there is no real effect apart from the cause. As in later times, though the words *avidya* and *maya* have become restricted in their significance to the limiting conditions, respectively, of Isvara and Jiva, the word maya is still used, as by Sankara, in the sense of avidya,—so *parinama* can be here understood as having been used in this Sutra in the general sense of effectuation (production of an effect), without implying also its reality, as pointed out by Govindananda.

Dr. Thibaut refers next to iii, 2, 11. He writes :—" The wording of the Sutras is so

eminently concise and vague that I find it impossible to decide which of the two commentators is to be accepted as a trustworthy guide." We do not, therefore, propose to offer any remarks here. It is strange, however, that, having used the strong word "impossible", Dr. Thibaut should proceed to state with an emphasis and assurance for which he offers no justification that "so much is certain that none of the Sutras decidedly favours the interpretation proposed by Sankara." It is enough that Sankara's interpretation is justifiable and not contradicted by what precedes or follows, or by the general trend of his Vedic doctrine.

The next reference—and the last made by Dr. Thibaut in this connection—is to Sutra iii,2. The word *Maya* occurs in this Sutra, and is applied to the illusory perceptions of the dream-state. Dr. Thibaut remarks that even "if we accept Sankara's own interpretation" of Maya as "unsubstantial illusion,"—"the Sutra proves that Badarayana did not hold the doctrine of the illusory character of the world, or that, if after all he did hold the doctrine, he used the

term 'Maya' in a sense altogether different from that in which Sankara employs it." And why? Dr. Thibaut replies—"That the world perceived by waking men is Maya even in a higher sense than the world presented to the dreaming consciousness is an undoubted fact of the Sankara Vedanta." Exactly so, and it is to mark this difference that the Sutrakara uses the compound word "मायामात्रम्" *maya-matram*, not *maya* by itself. While the *jagrat* (waking) and *sushupti* (sleeping) states are *maya* (illusory) *svapna* (dreaming) state is *mayamatra*, emphatically, exceptionally and exclusively illusory. Neither of the two alternative opinions stated by Dr. Thibaut regarding Badarayana's conception of Maya is correct. It is clear, therefore, that Badarayana did hold the doctrine of the illusive character of the world and that he did use maya in a sense *identical* with that in which Sankara employs it. This is made clearer still when we consider the reason assigned by the Sutra for calling the state of dream *mayamatra*, and not simply *maya*. That reason is:—"कार्त्स्न्येनानभिव्यक्तस्वरूपत्वात्" "on account of its nature not manifesting all the attributes of

reality." It does not present the attributes of occurring in time and place and of remaining unfalsified subsequently–attributes which are found to apply to the state of wakefulness. But have dreams, then, not a particle of reality about them? The answer is given in the next sutra. That answer is that dreams have this element of reality in common with several occurrences of the waking state, viz., that they are indicative of the future. This—the Sutrakara goes on to say—is a fact stated in Sruti and also attested by experts in the science of dreams.—Thus these sutras regarding the state of dream clearly prove that the Maya doctrine, as Sankara has enunciated it, is held also by the Sutrakara. It must not be forgotten here that, as Dr. Thibaut has pointed out, this adhikarana is the only one in which the Sutrakara himself has made use of the term *maya*. Our discussion of Dr Thibaut's views, though protracted, is not unduly so, as it has brought out clearly the complete coincidence of views existing between the Sutrakara and the bhashyakara regarding the *illusory* character (the *vyavaharika*—not the *paramarthika*—reality) of the world.

We now take up the *fourth* and last of the points stated by Dr. Thibaut—the relation of the Jiva (individual soul) to Brahman. Do the Sutras, or do they not, lay down the doctrine that the Jiva is in reality identical with Brahman and appears different only by *adhyaropa* or the false surmise due to ignorance. Dr. Thibaut truly remarks that "this question is in fact only another aspect of the Maya question." Now that the Maya question is disposed of and the objections against Sankara's doctrine regarding it shown to be unfounded, we may regard the identity of Jiva and Brahman also as proven. Dr. Thibaut, however, thinks that it "yet requires a separate treatment." Let us, again, critically follow his argument.

Dr. Thibaut says :—"The Sutras in which the size of the individual soul is discussed can hardly be understood in Sankara's sense". The Sutras referred to are contained in Adhyaya II, Pada II (19-32) and form the thirteenth adhikarana of the Pada. The question discussed is whether the individual soul is *anu* (minute) or *vibhu* (all-pervading).

Dr. Thibaut refers us to his Conspectus. He first finds fault with Sankara for the unusual length to which he carries (in Sutras 19-28) the preliminary statement of a view finally to be abandoned in Sutra 29, but in the next breath he abandons this position when he says :—" Still it is not altogether impossible that the purvapaksha should here be treated at greater length than usual". He then turns to Sutra 29 which contains the siddhanta, and says :—" I think there can be little doubt that Sankara's interpretation of the Sutra is exceedingly forced." And why ? Dr. Thibaut's *first* argument is :—" Nothing in the context warrants the explanation of the first '*tat*' by buddhi."— This appears so because, as Dr. Thibaut himself owns, he translates the Sutra, " leaving out the non-essential word 'prajnavat'. In truth, this word contains the illustration and gives us the needed clue to the meaning of *tat*, viz., upâdhi. Just as in the case of Isvara (the conditioned Brahman) he is meditated upon as *aniyan* (smaller than a grain of rice or barley), *manomaya* (consisting of mind), &c., (Ch. Up. III. 14, 2, 3) owing to his having the qualities of the limiting

adjuncts (upâdhis), so also in the case of Jiva (*prajna*) the attribute of *anutva* is ascribed on account of his being influenced by the quality of his upâdhi, viz., *buddhi* (mind). Prajna is also called "चेतोमुखः" he who faces the mind", for it is through his *chitta*(or *buddhi*) that the soul returns to the ordinary or waking state from the state of dream or sleep, and so the chitta or buddhi is his upâdhi and determines his condition and qualities. It is the illustration—prajnavat—that determines the meaning of *tat* in the Sutra. Dr. Thibaut's difficulty arises from his attempts to determine the purport of the sutra after "leaving out the non-essential word *prajnavat*". Nothing is non-essential in a sutra; and in this sutra, the illustration—*prajnavat*—contains the essential and necessary clue to its correct interpretation. Dr. Thibaut's *second* argument in this connection is equally flimsy. He says :-" It is more than doubtful whether on Sankara's own system the qualities of the buddhi—pleasure and pain, desire and aversion, &c,—can with any propriety be said to constitute the essential of the soul even in the samsara state. The essential of the soul in

whatever state, according to Sankara's system is knowledge or intelligence ; whatever is due to its association with buddhi is non-essential, or more strictly, unreal, false." It is no doubt false, but the Jiva does not know it by experience to be false. Owing to adhyasa or avidya (ignorance) he has lost the knowledge of what he is in truth and essence and has identified himself with his upâdhi, viz., the buddhi, and even the body &c. Consequently, in the samsara condition, the essential quality of the Atman is closed to him and he becomes, as the sutra says, identified with the buddhi.—Dr. Thibaut next turns to sutra 18 of the third pada which describes the soul as *gna*. Here again we are referred to his conspectus where he remarks :—" We can hardly imagine that an author definitely holding the views of Sankara should, when propounding the important dogma of the soul's nature use the term *gna* of which the most obvious interpretation is '*gnatri*, not *gnanam*." Dr. Thibaut, in the first place, fails to consider the reason given in the sutra, viz., "अत एव" 'for this very reason.' For what reason? The answer is,—for the reason mentioned

in the previous Sutra, (which is here referred to and not explicity stated again, in order to avoid repetition)—viz., that it is eternal, and not a product. The *gnatri*—one who goes through the act of cognition cannot be eternal, as such act is absent during sleep. Hence *gna* cannot be understood as *gnatri*, but as *jnanam* (intelligence). Moreover, Sruti has declared the *abheda* (non-difference or identity) of Jiva and Brahman in such passages as "तत्त्वमसि" "That art Thou," and in such passages as "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" Brahman is Existence, Knowledge and Bliss" declare the nature of Brahman to be *jnanam*. Further more, the Brihad-Aranyaka Upanishad says:—"न हि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते" "Never is there the cessation of the knowledge (intelligence) of the seer," i. e., whether there is, or there is not, the knowledge of the world of phenomena, the intelligence which is the basis of the possibility of such knowledge cannot cease. In the Sutra under discussion, this non-cessation or eternality of intelligence is the reason assigned for the Jiva being called *gna*. Hence *gna* cannot mean *gnatri* (Knower), for the phenomenal knowledge ceases daily in sleep and so there is then strictly no

knower (*jna*). Hence only *jnanam* or knowledge in its essence remains, and that is the only sense we can assign to *jna* in the sutra. *Finally*, we have to consider why the Sutrakara uses the word *jna* in the Sutra, and not *jnatri*. In the upanishads there are passages in which the Atman is called *Jnatri*, and also passages in which it is spoken of as *jnanam*. Now, the Sutrakara has to decide for us which is the real and final meaning. In framing the sutra, he often has in view the bringing into our view and suggesting the Purvapaksha that has to be considered, so that the reply thereto may be given. In other adhikaranas also he has followed this course,—as, for example, in "दहर उत्तरेभ्यः" (I, 3, 14) and "आनन्दमयोऽभ्यासात्" (I. 1, 12). The wording of the Sutra is such that in both cases the purvapaksha is suggested. For, really, the inquiry in these adhikaranas does not relate to whether *dahara* is Brahman or not, or whether *anandamaya* is Brahman or not,—for no such doubt can possibly arise—but to suggest the purvapaksha and base upon it the argument to be put forward for the siddhanta. Similarly, in the Sutra under discussion, only if *jna* is used,

it will suggest for refutation the purvapaksha that atman may be asserted ultimately to be *jnatri*. The sutra also suggests the siddhanta. For the pratyaya "क" (Ka) has both meanings namely *karta* and *bhava*. The former is excluded, as already stated, by the reason assigned in Sutra, "अत एव" "for the same reason." So the latter is the meaning to be taken. The question for consideration is whether the Vyakarana Sastra justifies the usage. The authority we need is supplied by the Vartika Sutra, "घञर्थे कः"; and "घञ्" has the meaning of *bhava*, not *karta*. So Dr. Thibaut's objection is futile to the last degree.

The next sutra taken up for discussion by Dr. Thibaut is ii, 3, 43. He calls the sutra important. And why? "The soul is distinctly said to be a part (amsa) of Brahman." But this cannot dispose of the argument of the entire work of Badarayana, nor of such passages of the Upanishads as declare that the Atman is "निष्कलं निष्क्रियं शान्तं" "without parts, without activity, &c."—Sutra 50, "आभास एव च", if strictly interpreted, states the pratibimba-vada, the doctrine

that the Jiva is but a reflection of Brahman, and so unreal. No reason can be assigned for interpreting the word as "हेत्वाभास:" "fallacious argument." Dr. Thibaut remarks in this connexion as follows:—"Every Sutra— and Sutra 50 forms no exception—being so obscurely expressed, that viewed by itself it admits of various, often totally opposed, interpretations, the only safe method is to keep in view, in the case of each ambiguous aphorism, the general drift and spirit of the whole work." If, so far, we have succeeded in, overthrowing Dr. Thibaut's arguments against Sankara's interpretations of the Sutras, it must be admitted that "the general drift and spirit of the whole work is in favour of his doctrine. Dr. Thibaut's final remark is:—"As things stand, this one Sutra cannot at any rate, be appealed to as proving that the pratibimbavada which in its turn presupposes the mayavada, is the teaching of the Sutra." We have already, in refuting Dr. Thibaut's remarks on Sutra 3 of iii. 2, established the mayavada as the teaching of the Sutras, and so this Sutra 50 of ii, 3 is a confirmation of the correctness of our view.

Dr. Thibaut goes on to mention "some other considerations to be met with here and there in the Sutras," in order to establish his conclusion that the Sutrakara did not hold the doctrine of the absolute identity of Brahman and Jiva. We shall take these *seriatim*. Dr. Thibaut first refers to what he calls "the important Sutra ii, 1, 22, which distinctly enunciates that the Lord is *adhika*, i. e., additional to, or different from, the individual soul, since Scripture declares the two to be differcnt." We have already overthrown Dr. Thibaut's argument to show that the Sutras do not contain the distinction between a higher and lower knowledge of Brahman, and demonstrated that the distinction between a higher and lower Brahman is recognised in the work. So, where the Sutras refer to the difference between the individual soul and the supreme soul, the latter refers to Isvara or Saguna-Brahman, and not to the pure, undifferenced Atman. The further remarks made by Dr. Thibaut in this connection are, therefore, equally without point and fall to the ground. We have also to state here that Dr. Thibaut is entirely mistaken in supposing

that Sankara holds that "the Sutrakara was anxious to hide the true doctrine of the Upanishads," or "that the greater part of the work contains a kind of exoteric doctrine only." We emphatically deny that there is any justification for the remarks. Dr. Thibaut himself says :—"Nowhere among the avowed followers of the Sankara system is there any tendency to treat the kernel of their philosophy as something to be jealously guarded and forbidden." If this is true of the followers of Sankara, it is equally true of Sankara himself. There is nothing in his Bhashya to show that he held that the Sutras of Vyasa contain only an exoteric doctrine, and not the Vedanta doctrine in full. In fact, Sankara states as follows the aim of the Sutras almost at the very commencement of the work:—"अस्यानर्थहेतोः प्रहाणाय आत्मैकत्वविद्याप्रतिपत्तये सर्वे वेदान्ता आरभ्यन्ते । यदा चायमर्थः सर्वेषां वेदान्तानां तथा वयमस्यां शारीरकमीमांसायां प्रदर्शयिष्यामः" "The study of the Upanishads is begun to remove this cause of all evil (viz., the adhyasa or erroneous notion that the internal organ is the self and *vice versa*) and to attain to the knowledge of the absolute unity of the self. As this is the purport of all the

Upanishads, so we shall show it in this Sariraka-Mimamsa (or inquiry into the real nature of the embodied Self)"—the sutras of Vyasa.

Dr. Thibaut next proceeds to ascertain, "independently of the sutras", what is the teaching of the Upanishads in order to show that they (like the sutras) do not support the four doctrines which form the essentials of Sankara's Vedantic doctrine. But, before commencing this inquiry, he remarks that, "even if it could be shown that all the Upanishads teach a consistent doctrine, we should not on that account be entitled to assume that the sutras set forth the same doctrine, as there were in anicent India "several essentially differing schools all of which lay claim to the distinction of being the true representatives of the teaching of the Upanishads and the Sutras". We consider that Dr. Thibaut does not speak here seriously and is rather inclined to shirk the responsibility with which he started when attempting to decide whether Sankara rightly interpreted the doctrine of the Sutras. Of course, to the representatives of the different Vedanta Schools in

India their own traditions will necessarily appear all-important. But Dr. Thibaut who has of his own accord set himself up as judge between Sankara and Ramanuja belongs to no particular tradition and is, in fact, an outsider. If he can investigate the true doctrine of the sutras, as he has set himself to do, in order to show who is right and who is wrong in his interpretation of the sutras as a whole or of particular parts of the treatise or of even individual sutras, we cannot understand why he should shrink from deciding for himself and for others what is the true teaching of the Upanishads. Thus only can he settle definitely the teaching of the sutras for he holds that "the sutras doubtless aim at systematising the teaching" of the Upanishads, and Badarayana never identified himself with any one school, as Dr. Thibaut seems to hint when he says that "Ramanuja and the whole series of more ancient commentators on whom he looked as authorities denied that the Upanishads teach Maya, and it is hence by no means impossible that Badarayana should have done the same." If it had been known that Badarayana, by his own express declaration

in the sutras, had identified himself with any one school or system, it would certainly not have been regarded as a text-book by others. The truth is that the Sutras, like the Upanishads, are recognised as among the common sources of the Indian religion and are claimed as authorities equally by all schools of religious thought.

In beginning his inquiry into what he calls "the important question as to the true teaching of the Upanishads" he says "It is evident–and the impression so created is only strengthened by a more careful investigation–that they do not constitute a systematic whole." Dr. Thibaut's reasons are:—(1) Not only the different Upanishads, but even the different sections of one and the same Upanishad are assigned to different teachers, and these teachers belong to different sections of Brahmanical society, some being also Kshattriyas (2) The period whose mental activity is represented in the Upanishads was a creative one, and so the thinkers who were unfettered by tradition could not have propounded a uniform doctrine. As regards the *first* of these points, we have to remark that later on

Dr. Thibaut himself grants that there is in the different Upanishads "an apparent uniformity of leading conceptions." No doubt he says immediately after that "there runs throughout divergence in details, and very often not unimportant details." If these *seeming* divergences can be reconciled, uniformity will remain throughout, and Dr. Thibaut's idea that the Upanishads do not teach a consistent system of doctrine will have to be abandoned. For instance, he thinks that the account of creation given in Brihadaranyaka-Upanishad (I, 4, 1) cannot be reconciled with what he calls the account of creation given in the second khanda of the sixth adhyaya of the Chhandogya-Upanishad. He says that the former speaks of the "atman-purushavidhah, the self in the shape of a person which is as large as man and woman together, and then splits into two halves from which cows, horses asses, goats, &c. are produced in succession." In the latter, on the other hand, it is said that "in the beginning there existed nothing but the *sat*, 'that which is' and that, feeling a desire of being many, it emitted out of itself ether, and then all the other

elements in due succession." Where the difficulty lies in reconciling these two accounts surpasses our comprehension. The self in the shape of a person has a body, and such a body can only come into existence after the elements are created out of which the body of that person can be fashioned, the body which he is to use for the subsequent production of various animals, male and female. So the account in the Chhandogya-Upanishad gives the earlier creation which is implied in the coming into existence of the later functionary (spoken of in the Brihadaranyaka Upanishad as atman-purushavidhah) who has the duty of bringing into manifestation the variety of beings in the world. Dr. Thibaut says of the account in the Chhandogya passage that "it is fairly developed Vedanta, although not Vedanta implying the Maya doctrine." Here we have to state, first, that the five bhutas or material elements are not omitted in the Brihadaranyaka, for a reference is made to them as the bodies or manifestations of Brahman (in III. 1) which are classified as *murta* (with form) and *amurta* (without form.) Each Upanishad has its own method

and point of view in approaching the subject. The Upanishads sometimes supplement each other ; at other times they contain matter more or less similar ; always their aim is the same, viz., to state the nature of the Infinite as the supreme goal and destiny of man's life and the various stages of the road leading to it. There is nothing in them which cannot be reconciled ; and it is difficult to understand Thibaut's sneer when he says that "none but an Indian Commentator would be inclined and sufficiently courageous to attempt the proof" which will show that the accounts given in the different Upanishads can be reconciled. As regards the particular instance referred to by Dr. Thibaut of the so-called divergence between the accounts of creation as given in the two Upanishads just mentioned, he says that the identification by Sankara of the *atman purushavidhah* with *Viraj* or Virat-purusha or what he calls one special form of Isvara is "the ingenious shift of an orthodox commentator in difficulties and no more." But no one who knows the Vedantic doctrine as given in the Mandukya-Upanishad or the Vedantic doctrine of the successive deve-

lopment of creation from finer to grosser forms of matter can have any doubt of the correctness of Sankara's interpretation. The same doctrine is found both in the earlier and later Upanishads; and there is no difference of opinion here among the leading Indian Schools of Vedanta. As regards Dr. Thibaut's remark that the Chhandogya-passage (above referred to) does not "imply the maya doctrine," we have already had occasion to show that it does *expressly*—and not merely by implication—state the maya doctrine or the theory that the world of name and form is unreal, and so there is no need to repeat here what has been already stated. The reader must also be aware how we have refuted his entire argument against Sankara's doctrine of the unreality of the world. Finally, Dr. Thibaut's idea that the period of the Upanishads was a creative one and that therefore it could not have given rise to a uniform doctrine cannot be acceded to. A purely *a priori* argumentation can have no validity against a matter of fact. No amount of mere argumentation can dispose of plain facts. As Sankara says:—"न हि दृष्टेऽनुपपन्नं नाम" "what is a matter of direct perceptional experience can-

not be declared to be contrary to reasoning." As a matter of fact the Upanishads have always been regarded as a consistent system of doctrine. The Rishis maintained the traditions of the system. The Sutras of Badarayana are the treatise in which those traditions are embodied in a closely reasoned form. We have already exposed the baselessness of Dr. Thibaut's idea that Sankara invented a system of Vedanta from his own inner cogitations. The Upanishads themselves declare that the doctrine taught by them has been transmitted through a long succession of teachers beginning with "Svayambhu Brahma" (Brahma the Self-born) mentioned in the Vamsa-brahmana. So it cannot be right to say that any one discovered or created the ideas of the Vedanta system by a process of intuition or inspiration. Especially is it extremely inappropriate to speak, as Dr. Thibaut does, of "the methods which the different commentators employ in systematising the contents of the Upanishads",—for neither the methods nor the system can be said to be their own, when even the seers of the Upanishads claim to transmit the ancient

teaching and even enumerate the names of those who have maintained the tradition.

Dr. Thibaut next reverts to the question (already discussed in connection with the Sutras) concerning the ultimate fate of those who attained to a knowledge of Brahman and marshals together a number of passages (pages cvii and cviii of his Introduction) related to various vidyas or upasanas which secure to those who devote themselves to them the world of Brahman. He goes on to say :—" All these passages are as clear as can be desired. The soul of the sage who knows Brahman passes out by the sushumna, and ascends by the path of the gods to the world of Brahman there to remain for ever in some blissful state. But, according to Sankara, all these texts are meant to set forth the result of a certain inferior knowledge only, of the knowledge of the conditioned Brahman. Even in a passage apparently so entirely incapable of more than one interpretation as Brih-Up-VI-2, 15, the 'True' which the holy hermits in the forest are said to worship is not to be the highest Brahman, but only

Hiranyagarbha ! And why ? Only because the system demands it, the system which teaches that those who know the highest Brahman become on their death one with it, without having to resort to another place". The remarks made in the preceding paragraph as well as those made in an earlier stage must be enough to show that the system is older than Sankara and that he was only an interpreter—not the originator—of it. In the *second* place, Dr. Thibaut is mistaken in saying that " those who ascend by the path of the gods to the world of Brahman go there to remain for ever in some blissful state. For, in commenting on Sutra 10 (sutra 9, according to Ramanuja) of the third pada of the Fourth Adhyaya, " कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात् " On the passing into destruction of the effected world of Brahman, the souls go together with its ruler to what is higher than that world ; for so it is declared in the Sruti." Both Sankara and Ramanuja agree in interpreting " कार्यात्यये " to mean " upon the passing into destruction of the effected world of Brahman." Ramanuja states distinctly that the world of Brahman referred

to is the world of Hiranyagarbha. Sankara holds the same view, though the fate of the released souls is with him different from what it is in the system of Ramanuja. *Thirdly*, Dr. Thibaut's objection to Sankara's interpretation of the "True" in Brih. Up. VI. 2, 15 as Hiranyagarbha is altogether untenable. For, those who practise this worship are stated immediately after to ascend by the path of the gods to the world of Brahman. Therefore, this world of Brahman is also—as stated in the sutra above referred to, and as both Sankara and Ramanuja agree,—the place of Hiranyagarbha. Dr. Thibaut's remarks above quoted are entirely out of place and seem to show that he has a very imperfect comprehension of the subject.

Dr. Thibaut next takes up for comment Sankara's interpretation of Brih. Up. VI. 4–6,7, which contrasts the fate of him who has desires and who consequently enters into a new body on leaving the old one with the fate of the sage who is free from all desires. The import of this passage has been already discussed at length in dealing with Dr. Thibaut's criticism

of Sankara's interpretation of the Sutras of Vyasa, ii, 2, 12—14. He here says that "this interpretation of the purport of the entire chapter is not impossibly right." But he proceeds to say that "the purport of the clause may simply be that the soul and vital spirits do not go anywhere else, i. e., do not enter a new body, but are united, somehow or other, with Brahman,—not as Sankara understands it, "that his vital spirits do not pass out," i. e., do not ascend to the world of Brahman. That Sankara's interpretation is the correct one is demonstrated by the circumstance pointed out in iii, 2, ii, viz., that on attaining to the knowledge of Brahman, his pranas get dissolved here,—"अत्रैव समवनीयन्ते"—Finally, Dr. Thibaut points to what he calls "a new difficulty" in connection with the slokas quoted in sections 8 and 9. We have already stated the Advaitic view regarding *prakarana*(context) as determining the interpretation of passages in accordance with the principle of *ekavakyata*. It is true, therefore,—as Dr. Thibaut says—that "the slokas have manifestly to be connected with what is said in the latter half of 6 about the owner of the para

vidya." Sankara explains the slokas so as to make them accord with the context, and we have to be thankful that he renders us the help we need, and that he is able to render it. There is nothing, however, in all this to show either that there is no consistent doctrine in the Upanishads or that those who attempt to unfold that doctrine are making a mistake. Dr. Thibaut is clearly also mistaken in supposing—without offering the least justification for it–that there is in the Upanishads anything like a distinction between what he calls an " older notion " of a wise man going by the path of the gods to the world of Brahman and a later and, if we like, more philosophic conception of Brahman as a man's self for the attainment of which no motion of any kind is needed on man's part. In making this supposition, he virtually admits all that he fought for against Sankara,—i. e., he admits that the Upanishads teach the distinction of a lower and higher Brahman and, therefore, all that follows from it as a consequence.

Dr. Thibaut next discusses the second Brahmana of the Third Adhyaya of the Brihad-

aranyaka. He is, in the first place, wrong in thinking that section ii introduces "an altogether new topic." For, in section 10, the question is asked,—Is there a mrityu (destroyer) to Mrityu, the destroyer of all sense-organs (*grahas*) and their objects (*atigrahas*)? Yajnavalkya's answer is put in highly terse and enigmatic language as follows :—" Mrityu (death) is Agni (fire) ; he is overcome by water ; so (he) overcomes Mrityu (death)." Sankara explains this passage to mean that the Supreme Brahman is the destroyer of the universal destroyer, Death. Death is like fire which, though it consumes all, is itself put out by water. The reference to fire and water is only brought in by way of illustration. The topic of section 10 is therefore the Supreme Brahman, and the argument is the same as that discussed in the Sutras of Vyasa, I. 2, 9 with reference to Katha-Upanishad, I. 2, 25. Thus, Dr. Thibaut's idea that a new topic is introduced in section 11 has no foundation. Dr. Thibaut passes on to section 13 where the expression "*ayam purusha*" again occurs and insists that it should also refer to the Supreme Brahman. But it expressly

relates to the condition of him who has not attained to the highest knowledge and goes to other worlds as the effect of his Karma. Therefore it has to be interpreted differently. There is nothing inappropriate in this,—for we have already stated that any *related* topic can be introduced into a prakarana. What is known as ekavakyata or unity of aim is not disturbed. and so no objection can be raised to the introduction of such related topics. Similar remarks apply to Dr. Thibaut's views regarding the 8th Brahmana. He brings forward, however, one objection, viz., that both the Antaryamin (Brahman as the interior ruler of everything) spoken of in the 7th Brahmana and the Brahman as destitute of qualities spoken of in the 8th Brahmana are characterised at the end of each of these Brahmanas as "unseen but seeing, unheard but hearing, &c." This objection is easily met,—for there is a difference in the mode of characterisation, and so the characterisation has to be understood in different senses so as to suit the nature of the object characterised. In regard to the Antaryamin, when the characterisation is over, the conclusion is given as " एष ते

आत्मान्तर्यामि अतोऽन्यदार्तं " i. e., " this atman is your internal ruler; what is other than that (the Jiva) is transient" and thus the Jiva and the Antaryamin are declared to be different. At the end of Brahmana 8, on the other hand, when the characterisation is finished, the conclusion is as follows :— 'एतस्मिन्नु खल्वक्षरे आकाश ओतश्च प्रोतश्च ' " In this akshara (Indestructible) âkasâ (ether) is woven as warp and woof, " and thus non-difference is declared between the two. Also, the internal ruler (antaryamin) is differentiated by name from the other which is called *akshara*. Moreover the word " अथ " "then " is used to indicate the starting of a topic different from the one treated of in the 7th Brahmana and therefore, they do not clearly " aim at describing one and the same thing." The same thing looked at from the same point of view cannot be characterised as both possessing qualities and as devoid of them. We have, also, already shown that the Upanishadic literature distinguishes between the non-differenced or the higher Brahman and Isvara (Antaryamin) or the lower Brahman,— take, for instance, the Mandukya-Upanishad.

Dr. Thibaut now takes up the Chhandogya-Upanishad, but only to dismiss it after making a brief remark concerning the Sandilya-Vidya. That remark is as follows:— "There is no reason whatever for supposing that Sandilya, or whoever may have been the author of that Vidya, looked upon it as anything else but a statement of the highest truth accessible to man." If Sandilya thought that what he knew and taught was the highest truth accessible to man, it does not follow that we are precluded from the search after something higher. The Chhandogya-Upanishad goes on to teach truths which are contained in texts like "तत्त्वमसि", सदेव सोम्येदमग्र आसीत्', and so on. We have to use our faculties of reasoning, and see which is the highest truth. Moreover, in the Sandilya-Vidya itself, the text uses the word "उपासीत"; and though we call this *upasana* itself (devout meditation) by the name of *vidya* (knowledge) and though there are Upanishadic texts which use the words *upasana* and *vidya* as synomymous, there are other Upanishadic texts—to which we have already also referred—which distinguish emphatically between the Brahman which is the

object of *upasana* and the Brahman which is the object of *jnana*. For example, we have the text of Kena Upanishad, "तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते" "Know That to be Brahman, not this which is the object of your worship or meditation." Thre is not the least justification for ascribing the distinction between *Jnana* and *upasana* or the consequent distinction between *jneya-brahman* and *upasya-brahman* to the ingenuity or the system-building porpensity of "Sankara and his school."

Dr. Thibaut, before leaving this topic, gives his view of 'the true philosophy of the Upanishads.' We have seen already that all his objections to Sankara's interpretations are totally unsustainable and that his work as a critic is done flimsily. The views of Sankara, therefore, remain untouched; and we do not see how Dr. Thibaut can claim that he has the secret of 'the true philosophy of the Upanishads.' Still, let us know what he has to say. After this big flourish of trumpets, however, the secret he reveals to us is that "a philosophy of the Upanishads cannot even be spoken of,"— and that in the face of

declarations to the contrary made by such men as Schopenhauer, Deussen, MaxMuller, and others. He only repeats his old idea, already torn to tatters, that the Upanishads contain only "detached philosophic and theological dessertations ascribed to different authors." In the next breath however, he holds that they contain "the outlines of a philosophy," but that "precision in details is not to be aimed at." What, then, are these outlines? *First*, "the knowledge of Brahman is one, under whatever aspects it is viewed." He explains himself as follows:— "When the mind of the writer dwells on the fact that Brahman is that from which all this world originates, and in which it rests, he naturally applies to it distinctive attributes pointing at his relation to the world; Brahman, then, is called the Self and life of all, the inward ruler, the omniscient Lord, and so on. When, on the other hand, he follows out the idea that Brahman may be viewed in itself as the mysterious reality of which the whole expanse of the world is only an outward manifestation, then it strikes him that no idea or term derived from sensible experience can rightly be applied to it, that nothing

more can be predicated of it but that it is neither this nor that." Dr. Thibaut's statement may be correct, if the Indian sages were teaching "the outlines of a philosophy" having a purely speculative significance. But they taught a religion and the methods for its practical realisation. As Professor MaxMuller has said of the Vedanta,— "it is the most sublime philosophy and the most satisfying religion." The Hindus seek to realise in practice Brahman in both aspects. Assuming that such a realisation is a fact of experience, we are entitled to hold that there are two different *kinds of knowledge* of Brahman, and not simply two different aspects or points of view of one and the same speculative truth. Dr. Thibaut is mistaken in speaking of them as "two aspects of the cognition of one and the same reality,—one an experience of Brahman in its relation to the world, and the other realisation of the Brahman in itsef and as "one only without a second." If the difference we have pointed out between a philosophy and a religion is understood, Sankara's distinction between a higher and lower knowledge of Brahman (and hence also the dis-

tinction between a lower conditioned Brahman and a higher unconditioned Brahman) becomes unquestionable fact.

Dr. Thibaut next takes up the question "whether the Upanishads maintain the Maya doctrine or not." He says:—"we may admit that some passages, notably of the Brihadaranyaka, contain at any rate the germ of the later developed Maya doctrine." A statement which appears to Dr. Thibaut but a "germ" seems to be a full development to others, as for instance to Mr. A. E. Gough and Dr. Deussen. At least we have here a kind of admission from Dr. Thibaut himself which stultifies his emphatic assertion in another place—already quoted by us at the commencement of this discussion— that the Upanishads "do not hold the doctrine of the unreality of the world." Dr. Thibaut holds, however, that "that affords no valid reason for interpreting Maya into other texts which gives a satisfactory sense without that doctrine, etc.," and that "this remark applies in the very first place to all the accounts of the creation of the physical universe." For

instance, he takes what he calls "the most important of those accounts,—viz., the one given in Chhandogya Upanishad VI. 2, 1. We have already dealt fully with this passage and shown that it fully and unmistakeably establishes the doctrine of the unreality of the world, and we content ourselves with referring the reader to our previous remarks.

Dr. Thibaut next takes up passages in the Katha and Mundaka Upanishads which set forth the successive emanations of the world from Avyakta or Avyakrita (the Undeveloped principle of Matter) and declares his opinion that neither this Undeveloped material prriniple nor the successive stages of the development of the material world out of it are regarded in the Upanishads as "unsubstantial " or " as a baseless Illusion to be destroyed by Knowledge." It is difficult to reconcile this view with what he has admitted regarding the Brihadaranyaka, or with what we have already proved regarding the Chhandogya Upanishad. But let as take up the reference here made by Dr. Thibaut to Katha-Upanishad I. 3, 10. Dr. Thibaut must not forget the fact

thal Avyakta is declared to be an emanation from the Purusha in the very next verse (I.3,11). How can non-intelligent matter develop out of the intelligent Atman, just in the same way as one material object from another— as for example, a pot from a piece of clay? This is impossible and so it must be due to illusion analogously to the development of the unreal silver from the real mother-of-pearl. Moreover, this Upanishad itself goes on to declare in express terms that the world is an illusion and condemns the man who sees the variety of material phenomena as real. 'नेह नानास्ति किंचन, मृत्योः स मृत्युं गच्छति य इह नानेव पश्यति' "There is not the least trace of multiplicity here. From death to death he goes who looks on this as if it were really manifold." (II. 1, 11).— Dr. Thibaut's next reference is to Mundaka Upanishad II. 1, 2. and he says that "the High Imperishable which there takes the place of the "Undeveloped" of the Katha Upanishad is real and not illusory. There is no need to dwell any longer on this subject. Still, let us take Mundaka II. 1,1 & 2, which deal with Brahman and the origin of the world from it. In the first verse Brahman is called Satyam or reality,

and this implies that all else is unreal. In the second verse, it is called *amurta*, without form, *apranah*, without life, *amanah*, without mind, &c. It has thus no material embodiment of any kind and no organs of perception or action. Later on, in ii. 2. 9. it is called *Nishkala*, without parts. And yet the world of material existence is stated to issue out of it. This is possible only if the material substances which issue out of Brahman are illusory and phenomenal. Moreover, in this same Upanishad, Brahman is described as " तमसः परस्तात् ' 'beyond darkness" (ii. 2. 6.). Except Brahman all is darkness. As Brahman is *satya*, reality, this is the reverse, viz., unreality. Moreover, this Upanishad says " विद्वान्नामरूपाद्विमुक्तः ' "The knower of Brahman is freed from all material objects, having name and form" (iii. 2. 8). If two objects, before us are equally real, how can the *knowledge* of one free us from the perception or the existence of the other. The knowledge of one will free us from the other *only* if this latter is superposed on it as the illusory silver is superposed on the mother-of-pearl. The moment the mother-of-pearl is known the silver once perceived vanishes. So,

also, when Brahman is known the illusory world of matter superposed on it vanishes. If all we are taught by the Upanishad is to get rid of the idea that the material world of name and form has a separate existence, how can the knowledge of Brahman make us "free" from that world.

Dr. Thibaut is unable to get over the passage of the Brihadaranyaka Upanishad where "*iva*", "as it were" is added to words denoting material objects and activities to denote their unreality. "यत्रान्यदिव स्यात्" "where there is something else, as it were" "यत्र हि द्वैतमिव भवति" "where there is duality, as it were" "आत्मा ध्यायतीव लेलायतीव" "The Atman thinks, as it were moves as it were". He is driven—forced, as it were,—to declare as follows:—"I am ready to admit that not impossibly these '*iva's* indicate that the thought of the writer who employed them was darkly labouring with a conception akin—although much less explicit than—the maya of Sankara." But we have said here enough—and more than enough—to show that the whole trend of Upa-

nishadic doctrine is manifestly in favour of the maya doctrine. We have also previously demonstrated that the Sutras of Vyasa also explicitly teach the same doctrine.

Lastly, Dr Thibaut takes up " the relation of the Jivas, the individual souls, to the highest Self." Here he writes:— "We must, I think, admit without hesitation, that Sankara's doctrine faithfully represents the prevailing teaching of the Upanishads in one important point at least, viz., that the soul or self of the sage— whatever its original relation to Brahman may be–is in the end completely merged and indistinguishably lost in the universal Self." He thinks, however, that originally "it has to be viewed as proceeding from the latter (Brahman) and somehow forming a part of it." How can the part become the whole, how one thing can be absorbed into another which has no parts and no magnitude surpasses our comprehension. He speaks of the "final absolute identification of the individual self with the universal Self." This, too, is as impossible as the "absorption" first mentioned by him, and for the same reason. The only kind of identification

or absorption possible is the getting rid of the illusory world of name and form when the self remains the self without the superposition of the sense of duality or multiplicity due to the ignorance of what it is in its essential nature. Dr. Thibaut has, we fear, failed here as elsewhere to undestand what he calls "Sankara's doctrine" or "the prevailing teaching of the Upanishads."

Dr. Thibaut finally sums up his views as follows :—"It has been said before that the task of reducing the teaching of the whole of the Upanishads to a system consistent and free from contradiction is an intrinsically impossible one. But the task once given, we are quite ready to admit that Sankara's system is most probably the best that can be devised." We have said enough above to show that the arguments which he advances for arriving at this conclusion are absolutely untenable, and that Dr. Thibaut has failed to comprehend the Upanishads and the Sutras of Vyasa. He is unequal to the task he has undertaken of comprehending or interpreting the Upanishadic doctrine. His translation of Sankara's bhashya is itself full of serious errors.

We may point here to one conspicuous instance, and we refer to it because what is known as "दुन्दुभिदृष्टान्तं"—the instance of the drum brought in to illustrate the promissory statement, "आत्मनि विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति" "When the Atman is known, all this (variety of the world) is known"—is very important for the Advaitic doctrine of the Upanishads. The passage of the Brihad-aranyaka Upanishad (iv. 5, 6,) referred to is as follows :—"स यथा दुन्दुभेर्हन्यमानस्य न बाह्याञ्शब्दाञ्शक्नुयाद्ग्रहणाय दुन्दुभेस्तु ग्रहणेन दुन्दुभ्याघातस्य वा शब्दो गृहीतः" Dr. Thibaut could easily have referred to Sankara's bhashya on the Upanishad or Govindananda's commentary on the Sutra bhashya. The passage is correctly translated as follows :—"The special sounds of the drum as modified (by the nature of the material of which it is made, the qualities of the beater, &c.) cannot be distinguished when one does not know the general and characteristic sound of the drum as a *drum's* sound (and not as that of another instrument). When the general and characteristic sound of the drum is known (to be the drum's sound, and not that of any other instrument) the special sounds modified as before can

be easily distinguished." The general and characteristic sound of the drum takes the place of the Atman, and the modified and special sounds take the place of the Atman as seen through the upâdhis or limiting adjuncts. Dr. Thibaut's translation can only evoke amusement :—" Now as the sounds of a drum if beaten cannot be seized externally, but the sound is seized when the drum is seized or the beater of the drum."

We have now closed this lengthy and detailed examination of Dr. Thibaut's conclusions regarding the Vedanta doctrine as expounded by Sankara. Those conclusions are utterly untenable and show how mistaken throughout is his comprehension of the doctrine as revealed in the Upanishads or exhibited as a system in the Sutras of Vyasa. Consequently Colonel Jacob's statement that " it is impossible to resist the conclusion at which he (Dr. Thibaut) arrives " falls to the ground. We have also shown the incorrectness of Colonel Jacob's views regarding the sense of the word *Maya*, and the Vedantic doctrine of Maya.

In section iii of his Preface to his Bombay edition of Vedanta-Sara, he makes the following statement regarding the Advaitic school,—a statement which carries with it its own refutation :—"On account of the apparent separate existence of deity and humanity, writers of this school employ the epithets *para*, *mukhya*, and *nirguna* to designate pure unassociated Brahma, and *apara*, *amukhya* and *saguna* to distinguish that portion of Brahma, which, through association with avidya, is looked upon as God." But whoever knows the Advaita doctrine ought to know that the pure Brahman is *amurta* without material form or embodiment and therefore *nishkala*, without parts. When Colonel Jacob speaks of Saguna Brahman as a "portion of Brahma", he evidently uses language which is altogether inapplicable and inappropriate to the topic of which he treats.

Next, Colonel Jacob goes on to speak of "the extraordinary way in which even Sankara again and again ignores the distinction propounded by himself." This much can be justly said of Dr. Thibaut that he would never make

the mistake of thinking that Sankara—one of the mightiest intellects born among men—would commit such a blunder as Colonel Jacob has the courage to impute to him. Col. Jacob gives two instances of what he calls "Sankara's inconsistencies". His first has reference to Sutras 11 and 12 of the Sutras of Vyasa I. 1. As regards Sutra 12 he says :—"Here the alternative lay between परं ब्रह्म and another, and the latter being finally rejected the former is of course accepted, as in all similar cases. Therefore the expression पर आत्मा must be used by the Siddhantin as the equivalent of परं ब्रह्म. In i. 1, 11, however we find that परमात्मा is only ईश्वरः, &c."—Col. Jacob forgets that Sankara uses the word paramatma to mean both the conditioned Brahman (Isvara) and the unconditioned Brahman. We must decide from the context which he has in view. This remark applies to the other so-called inconsistencies of Sankara due to the interchange of terms which are pointed out later on by Col. Jacob. *Secondly*, in i. 1, 12, the Paramatma referred to is Isvara or Saguna-Brahman, for Sankara first intreprets all the Sutras of the Adhikarana according to the views of the Vritti-

kara who holds that the Paramatma established in the adhikarana is only Isvara and not the unconditioned Brahman as Sankara explains later on in accordance with the interpretation of his own school. There is thus no inconsistency whatever in Sankara. Colonel Jacob himself mentions this immediately after when he quotes a passage from Sankara's bhashya on sutra 16.

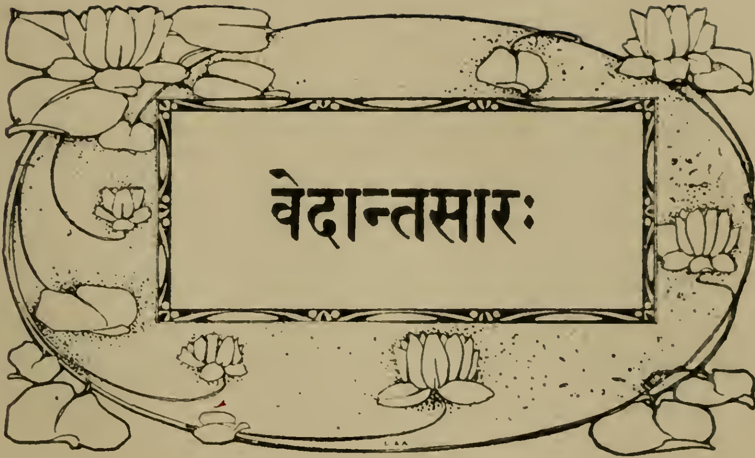
The truth is that Sankaracharya's works have to be first learned from the Pandits who know the traditional interpretations of the Advaita school. In India no one is allowed to read the bhashyas privately,—for thereby the mind can only get filled with all sorts of fancies and cannot steer clear of the snares and pitfalls which abound everywhere. In these days, men are busy with life's multifarious concerns and are not prepared to spend the time and labour needed for the task of sitting at the feet of Pandits and going through a course of systematic instruction. Moreover, the old order of Pandits who are rapidly disappearing and alone have made a patient, thorough, and exhaustive

study of the subject under trained teachers are unwilling to break through the traditions of the land and impart their knowledge to foreigners or even to Indians who are unwilling to observe the forms of obeisance to the Guru laid down and in vogue among learners hitherto. Hence, all sorts of errors prevail and pass current as established truth from mouth to mouth. The remedy seems to us to be to maintain the traditions of Pandit learning at any cost, so that the truth may not be lost to India, and through India to the world. The day that India fails to produce Pandits of the old thorough-going type will be the day on which India will lose the crown of spirituality she has long borne and cease to be the holy land of our race. The centre of political and material supremacy has shifted from age to age, but throughout the ages India has successfully and resolutely maintained a self-determined continuity of tradition and development in regard to her knowledge of the soul, its nature and destiny ; and this is what makes the Western publicist, politician, and philosopher entertain the hope that some day—to use the words of a recent writer in the

British Quarterly Review—"the deep level thought of the Indian sages may do much to spiritualise the too material life of Europeans." We shall do well also to remember what Professor Max Muller has said in words eloquent with wisdom and full of hopeful augury for the future:—"Though these old anthropomorphic ideas, sanctioned by creeds and criticisms, have been rejected again and again, nothing has been placed in their stead, and they naturally rise up anew with every new rising generation. In India alone the human mind has soared beyond this point, at first by guesses and postulates, such as we find in some of the Upanishads, afterwards by strict reasoning, such as we find in the Vedanta Sutras, and still more in the commentary of Sankara. The Vedanta, whether we call it a religion or a philosophy, has completely broken with the effete anthropomorphic conception of god and of the soul as approaching the throne of god, and has opened vistas which were unknown to the greatest thinkers of Europe." We cannot agree to every word, or even to a good deal, of what is here stated, but there is also much in it which is calculated to

encourage, and sustain those of us who, in this season of discouragement and amid many signs and portents of coming social and moral disruption, are yet trying to live up to the inspiring ideals of Vedic wisdom and feel it our great mission in life to hand on the light of truth and the loveliness of holiness unimpaired to those who are to follow us in the holy land and to generations yet unborn so that Aryavarta may for ever wear the jewelled crown of spirituality which in days long past Sri Krishna and Bhagavan Vyasa set on her head.

K. S.


वेदान्तसारः



॥ वेदान्तसारः ॥

---*---

अखण्डं सच्चिदानन्दमवाङ्मनसगोचरम् ।
आत्मानमखिलाधारमाश्रयेऽभीष्टसिद्धये ॥ १ ॥

अर्थतोऽप्यद्वयानन्दानतीतद्वैतभानतः ।
गुरूनाराध्य वेदान्तसारं वक्ष्ये यथामति ॥ २ ॥

वेदान्तो नामोपनिषत्प्रमाणं तदनुसारीणि

अनन्तगुणसंपन्नमनन्तभजनप्रियम् ।
अनन्तरूपिणं वन्दे गुरुमानन्दरूपिणम् ॥ १ ॥

आपदेवेन वेदान्तसारतत्त्वस्य दीपिका ।
सिद्धान्तसंप्रदायानुरोधेन क्रियते शुभा ॥ २ ॥

प्रतिज्ञातं वेदान्तपदं व्याचष्टे— वेदान्त इति । उपनिषद्रूपमात्मनः प्रमाणमित्यर्थः । यद्वा, उपनिषच्छब्देनात्म-

शारीरकसूत्राणि च । अस्य वेदान्तप्रकरणत्वात्तदीयैरेवानुबन्धैस्तद्वत्तासिद्धेर्न ते पृथगालोचनीयाः ॥

तत्रानुबन्धो नामाधिकारिविषयसंबन्धप्र-

ज्ञानमुच्यते ; तस्य प्रमाणं कारणमित्यर्थः । तदनुसारीणि, उपनिषदनुसारीणि, आत्मप्रतिपादकानीत्यर्थः । क्वचित्तदुपकारीणीति पाठः । तत्रौपनिषदात्मनिर्णयार्थमपेक्षितन्यायप्रतिपादकानीत्यर्थः । शरीरमेव शरीरकम्, शरीरके भवः शारीरको जीवः, तमधिकृत्य प्रवृत्तानि सूत्राणि 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इत्यादीनि च वेदान्त इत्यर्थः । ननु प्रेक्षावत्प्रवृत्त्यर्थमनुबन्धचतुष्टयं वक्तव्यम्, तत्राह— **अस्येति ।** अस्य प्रारिप्सितस्य ग्रन्थस्य । तदीयैः, वेदान्तीयैरित्यर्थः ॥

ननु तस्यापि के अनुबन्धा इत्याशङ्क्य तान्वक्तुं सामान्यतस्तावदनुबन्धानाह— **तत्रेति ।** पुरुषमनुबध्नाति स्वज्ञानेन प्रेरयतीत्यनुबन्धः । विषयादीनि च तादृशानीति भावः । ननु वक्ष्यमाणमनुबन्धचतुष्टयं वेदान्तस्येत्यत्र किं मानमिति चेत्, शृणु— 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति सूत्रेण सूत्रितत्वमेव मानम् । तथा हि—अस्मिन्सूत्रे तावत्साकाङ्क्षत्वात् 'कर्तव्या'

इति पदमध्याहार्यम् । जिज्ञासापदाभिधेययोश्च ज्ञानेच्छयो-रकर्तव्यत्वात्, ज्ञानस्येच्छोपसर्जनत्वाच्च ज्ञानस्य फलत्वला-भाय ब्रह्मज्ञानफलको विचारो जिज्ञासापदेन लक्ष्यते, जिज्ञा-सापदशक्यज्ञानेच्छयोर्विचारेण सह साध्यसाधनरूपसंबन्ध-सत्त्वात्, गङ्गापदेनेव गङ्गापदशक्यप्रवाहसंबन्धि तीरम् । न च प्रकृतिप्रत्ययात्मकपदद्वयेन कथमेको विचारो लक्ष्यत इति वा-च्यम् । 'सुप्तिङन्तं पदम्' इति मते एतस्यैकपदत्वात् । 'शक्तं पदम्' इति मतेऽपि न बाधकम्, 'वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता' इत्याद्यनेकपदघटितार्थवादैर्विध्याकाङ्क्षितप्राशस्त्यलक्ष-णात् । एतेन वाक्ये न लक्षणेत्यप्यपास्तम्, अर्थवादानां वाक्यत्वात्, लक्षणाबीजस्य पदवद्वाक्येऽपि तुल्यत्वाच्च । यत्तु शक्तस्यैव लक्षकत्वम्; न च वाक्ये शक्तिः, तस्याः पदधर्मत्वात्; अत एव जिज्ञासापदसमुदायेऽपि नैका ल-क्षणा, तस्य यौगिकत्वेनाशक्तत्वादिति, तन्न । शक्तस्यैव लक्षकत्वमित्यत्र मानाभावात्, मीमांसकमतेऽशक्तस्यापि वा-क्यस्य वाक्यार्थलक्षकत्वाच्च, 'जातपुत्रः' इति यौगिक-स्यापि पदस्यावस्थाविशेषलक्षकत्वाच्च । नैयायिकैरपि यौगि-कस्य पदस्य लक्षकत्वाङ्गीकारात् । तन्मते ह्यतीतादौ व्यभि-चारेण लिङ्गं नानुमितौ करणम्, किं तु तज्ज्ञानम् । एवं

'धूमात्' इति हेतुवाक्ये धूमपदं यथा ज्ञानलक्षकं पञ्चम्युपस्थापितहेतुत्वस्य धूमेऽनन्वयात्, तथा 'सामान्यवत्त्वे सत्यस्मदादिबाह्यकरणप्रत्यक्षत्वात्' इत्यत्रापि तादृशप्रत्यक्षत्वस्य हेतुविभक्त्युपस्थापितहेतुत्वेऽनन्वयाज्ज्ञाने लक्षणा वक्तव्या। तादृशप्रत्यक्षत्वपदं यौगिकमेवेति न यौगिकस्य लक्षकत्वमिति विरुद्धम्। वेदान्तिमतेऽपि पङ्कजादिपदानां तामरसादौ योग एव, वृत्त्यन्तरकल्पने मानाभावात्, मण्डूकाद्यपेक्षया झटिति तामरसप्रतीतिस्तु दशसु शक्तस्य धेन्वादेश्च झटित्युपस्थापकस्य गोशब्दस्येव प्रयोगबाहुल्यात्। तामरसत्वं तु लक्षणया भासते, योगात्पङ्कजनिकर्तृत्वेनैव भानात्। वृत्त्यन्तरकल्पनातश्च लक्षणा युक्ता गङ्गापदस्येव तीरे। सा चेयं लक्षणा यौगिकपद एवेत्यस्त्येव यौगिकपदस्यापि लक्षकत्वम्। तस्माद्युक्तमुक्तं जिज्ञासापदेन ब्रह्मज्ञानफलको विचारो लक्ष्यत इति। केचित्तु प्रकृत्या साध्यावस्थानं लक्ष्यते, प्रत्ययेन च विचारो लक्ष्यत इति लक्षणाभेदं वदन्ति। तन्न, लक्षणाद्वये मानाभावात्, एकयैव तु लक्षणयोपपत्तेरित्यस्मद्गुरव इति दिक्। ब्रह्मज्ञानफलकश्च विचारो वेदान्तवाक्यविचार एव, वेदान्तवाक्यैरेवाखण्डाद्वितीयब्रह्मप्रतिपादनात्। अतस्तेषामेव विचार्य-

त्वेन संबन्धः । ब्रह्मज्ञानं च अनर्थनिवर्तकमिति तस्य फलत्वं युक्तम् । तथा च अनर्थनिवर्तकब्रह्मज्ञानाय वेदान्तवाक्यविचारः कर्तव्य इत्यर्थः संपन्नः। अथ-शब्दश्च आनन्तर्यार्थः। तस्यैव च आनन्तर्यं वक्तव्यम्, यदनन्तरं वेदान्तवाक्यविचारे प्रवृत्तिरवश्यं भवति । तादृशं च नाध्ययनादि, कृताध्ययनस्यापि तत्राप्रवृत्तेः ; किं तु विवेकादिसाधनचतुष्टयम्, तदनन्तरमवश्यं तत्र प्रवृत्तेः । अतः अथ-शब्देन साधनचतुष्टयसंपत्त्यानन्तर्यमुच्यते । ननु न वेदान्तविचार एव कर्तव्यः ; सन्त्यनेकानि कर्माण्यविनाश्यफलसाधनानि, 'अक्षय्यं ह वै चातुर्मास्ययाजिनः सुकृतं भवति' 'अपाम सोमममृता अभूम' इत्यादिश्रुतेः इत्येतच्छङ्कानिरासार्थमतःशब्दः । अयमर्थः— साधनचतुष्टयसंपत्त्यनन्तरं वेदान्तवाक्यविचार एव कर्तव्यः, यतः कर्मफलानामनित्यत्वम् 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इत्यादिश्रुतिबलादवगम्यते । न च पूर्वश्रुतिबलान्नित्यत्वमेव किं न स्यादिति वाच्यम् ; कृतकत्वाद्यनुमानानुगृहीतत्वेन 'आभूतसंप्लवं स्थानममृतत्वं हि भाष्यते' इत्यादिस्मृतिबलेन च एतस्याः श्रुतेर्बलवत्त्वात्, पूर्वश्रुतेश्चाकल्पक्षयं नित्यत्वे तात्पर्यात् । तथा च अवश्यं वेदान्तविचारः

योजनानि। अधिकारी तु विधिवदधीतवेद-वेदाङ्गत्वेनापाततोऽधिगताखिलवेदार्थोऽस्मिञ्ज-

---

कर्तव्य इति हेतुत्वमतःशब्देनोच्यते। एवं च साधनचतुष्टयसंपत्त्यनन्तरमनर्थनिवर्तकब्रह्मज्ञानाय वेदान्तवाक्यविचारोऽवश्यं कर्तव्य इति सूत्रार्थः सिद्धः। अत्र च वक्ष्यमाणानुबन्धचतुष्टयं स्पष्टमेवेति साधूक्तं वक्ष्यमाणानुबन्धचतुष्टयम् 'अथातो ब्रह्मजिज्ञासा' इति सूत्रेण सूत्रितमिति। एवं च तदीयैरनुबन्धैरित्यपि युक्तमिति। अस्मिन्सूत्रे अथशब्देन प्रथममधिकारिण उक्तत्वात् तं प्रथमं दर्शयति— **अधिकारी त्विति**। अधिकारी तु प्रमातेति संबन्धः। अत्र प्रमातृशब्दः सदाचारयुक्तब्राह्मणादिपरः। तेन च 'स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनां न त्रयी श्रुतिगोचरा' इत्यादिना निषिद्धाधिकारकस्त्र्यादीनां निरासः। मैत्रेय्याः श्रवणं त्वर्थवादमात्रमिति द्रष्टव्यम्। तादृशब्राह्मणमात्रस्याधिकारं व्यावर्तयति **—साधनेति**। तथा च साधनचतुष्टयसंपत्तिरधिकारिविशेषणम्। अत्र वदन्ति— न साधनचतुष्टयसंपत्तिरधिकारिविशेषणम्; किं तु मुमुक्षामात्रम्, कामाधिकारे कामनाया एवाधिकारनिमित्तत्वात्। किं च विवेकादीनां हि न कचित्साकल्येन श्रवणम्; अपि तु कस्यचित्कचिच्छ्रवणम्।

एवं च प्रथममेकशाखापर्यालोचनया किंचिद्विशिष्टस्यैव श्रवणकर्तव्यताप्रतिपत्तिर्जायते, पश्चात्सर्वशाखापर्यालोचनया सकलविशिष्टस्य श्रवणकर्तव्यता । तथा च सकलविशिष्टस्य श्रवणकर्तव्यताप्रतिपत्त्या एकैकविशिष्टस्य श्रवणकर्तृताप्रतिपत्तिर्बाधनीया । एवं च प्रसज्ज्यप्रतिषेधप्रसङ्गः । किं च साधनचतुष्टयस्य अधिकारिविशेषणतावादिनापि विवेकादेर्मुमुक्षाहेतुत्वमवश्यं वाच्यम् । एवं च विवेकादीनां मुमुक्षाजननेनान्यथासिद्धेर्नाधिकारिविशेषणत्वम् । तस्माच्चरमभाविन्येका मुमुक्षैवाधिकारिविशेषणमिति । अत्रास्मद्गुरवः— पुरुषविशेषणत्वेन हि श्रुतमधिकारिविशेषणं भवति, यथोपनयनमध्ययनाधिकारिणः । 'शान्तो दान्तः' इत्येवमादौ च विवेकादिकं श्रवणाधिकारिविशेषणत्वेन श्रुतमिति तस्याप्यधिकारिविशेषणत्वम् । न च कामाधिकारे कामनाया एव निमित्तत्वम्; तथा सति राजसूयेऽपि स्वाराज्यकामब्राह्मणादेरप्यधिकारप्रसङ्गः । यदि च श्रुतत्वाद्राजत्वमप्यधिकारिविशेषणम्, तदा विवेकादावपि तुल्यम् । न च विवेकादीनां मुमुक्षाजननेनान्यथासिद्धिः, मुमुक्षायां कारणीभूतस्यापि विवेकादेरधिकारिविशेषणत्वस्य पुरुषविशेषणत्वेन श्रुतत्वादावश्यिकत्वात् । अन्यथा सामर्थ्यादेरपि

न्मनि जन्मान्तरे वा काम्यनिषिद्धवर्जनपुरः-सरं नित्यनैमित्तिकप्रायश्चित्तोपासनानुष्ठानेन निर्गतनिखिलकल्मषतया नितान्तनिर्मलस्वा-

---

स्वाराज्यकामनाजननेनान्यथासिद्धेर्न तत्स्यात् । तथा च 'अर्थी समर्थो विद्वान्' इत्यादेर्व्याकोपः । न च प्रसज्ज्य-प्रतिषेधः, सकलविशिष्टस्य श्रवणकर्तव्यताप्रतीतेरेकैकवि-शिष्टस्य श्रवणकर्तव्यताप्रतीत्या विरोधाभावात् । न हि एकैक-विशिष्टस्य श्रवणकर्तव्यताविधायकेन विवेकवता श्रवणं कर्तव्यम्— इत्येवमादिना सकलविशिष्टेन न कर्तव्यमिति बोध्यते, तादृशपदाभावात् । आर्थिकेऽर्थे मानाभावात् । अर्थाद्ध्यविवेकिना न कर्तव्यमिति भासते, न तु विवेकव-तापि इतराविशिष्टेन न कर्तव्यमिति । सकलविधाने एकवि-धानस्याप्यावश्यिकत्वान्न विरोधः । तस्माद्विरोधाभावात् न प्रसज्ज्यप्रतिषेधः । न च लाघवादेका मुमुक्षैव अधिकारि-विशेषणम्; राजत्ववत्पुरुषविशेषणत्वेन विवेकादेरपि श्रुत-त्वाद्गौरवस्यापि न्याय्यत्वात् । तस्मात्साधनचतुष्टयसंपन्न एव अधिकारीति । साधनचतुष्टयसंपत्तौ हेतुमाह— नितान्तेति । स्वान्तमन्तःकरणम् । अन्तःकरणशुद्धौ हेतु-माह— अस्मिन्नित्यादिना । काम्येति, 'मोक्षार्थी न

प्रवर्तेत तत्र काम्यनिषिद्धयोः' इति वचनादिति भावः । काम्यादिवर्जनपुरःसरं नित्याद्यनुष्ठाने हेतुमाह-- **अधिगतेति** । अखिलवेदार्थाधिगमे, निषिद्धे तावत्पापभयेन न प्रवृत्तिः । नापि काम्ये, तत्साध्यफलस्यानित्यत्वेन ज्ञानात्ततो विरक्तत्वात् । 'नात्मलाभात्परम्' इति श्रुतेश्च परमपुरुषार्थात्मज्ञानसाध्यकविचारोपयुक्तसाधनचतुष्टयसंपत्त्युपयुक्तान्तःकरणशुद्ध्यर्थं नित्यादिषु प्रवर्तेत इत्यर्थः । नन्वखिलवेदार्थाधिगमे, सत्यादिवाक्येभ्यो ब्रह्मणोऽप्यवगतत्वाद्विचारात्प्रागेवानर्थनिवृत्तेः श्रवणादिवैयर्थ्यम्, तत्राह—**आपातत इति** । ननु किमापाततो ज्ञानं निश्चयः संशयो वा । आद्ये पूर्वोक्तदोषप्रसङ्गः । 'तरति शोकमात्मवित्' इति श्रुतेर्ब्रह्मज्ञानस्यैव तन्निवर्तकत्वान्निश्चयत्वेनैव भ्रमनिवर्तकत्वदर्शनाच्च । न द्वितीयः, सत्यादिवाक्येषु कोट्यन्तरोपस्थापकपदाभावात्तज्जन्यज्ञानस्य संशयत्वानुपपत्तेः । न चैककोटिकः संशयः संभवति, एकस्मिन्धर्मिणि विरोधे भासमाने नानार्थावमर्शस्य संशयलक्षणत्वेन तस्य अनेककोटिकत्वात्, स्वतन्त्रपरिभाषाकल्पने मानाभावात् । किं च सिद्धान्ते ज्ञानस्यायथार्थत्वं न परेषामिव व्यधिकरणप्रकारकत्वेन, अनिर्वचनीयख्यात्यङ्गीकारात्; किं तु विषयमिथ्यात्वेन । संशयस्य त्वय-

थार्थत्वं सकलवादिसिद्धम् । एवं च सत्यादिवाक्यजन्यज्ञानस्य संशयत्वे ब्रह्मणो मिथ्यात्वापातः । अनिर्वचनीयख्यातिस्त्वग्रे वक्ष्यते । किं च वेदवाक्यस्य स्वविषये यथार्थज्ञानजनकत्वमिति सर्ववैदिकसंमतम् । तत्र वेदान्तवाक्यानामयथार्थसंशयरूपापातज्ञानजनकत्वे अप्रामाण्यापातः । संशयधर्मी सामान्यतो ज्ञातो विशेषतश्चाज्ञातो वक्तव्यः । ब्रह्मणि च सामान्यविशेषभावोऽनुपपन्न इति नापातज्ञानस्य संशयत्वमिति। ततश्च किमापाततो ज्ञानमिति चेत्, संशयाविरोधिनिश्चय एव । न च निश्चयस्य संशयविरोधित्वात्कथमेतदिति वाच्यम् । दोषानास्कन्दितस्यैव तस्य संशयविरोधित्वात् । अन्यथा 'जलम्' इति निश्चये सति प्रामाण्यसंशयास्कन्दिताद्विषयसंशयो न स्यात् । यदि च प्रामाण्यसंशयादिना निश्चयस्य प्रतिबद्धत्वान्न संशयविरोधित्वम्, तदासंभावनादिदोषप्रतिबद्धत्वात् नापातनिश्चयस्य अज्ञानादिसकलप्रपञ्चविरोधित्वमिति तुल्यम्, असति प्रतिबन्धके निश्चयस्य संशयविरोधित्वात् । तस्मादापातनिश्चये सत्यपि संशयादेर्जायमानत्वात्तन्निरासार्थं श्रवणादौ प्रवृत्तिर्युक्तेति भावः । आपातनिश्चये हेतुमाह— **अधीतेति** । अधीतेः प्रकारमाह— **विधिवदिति**, विध्यु-

क्तप्रकारेणेत्यर्थः । ब्रह्मचर्यादिः प्रकारः । उक्तप्रकारविशिष्टेन कृताध्ययनजन्यबोधो नित्यादिकर्मसु उपयुज्यते, न त्वन्यथेति भावः । अध्ययनं च अध्यापनविधिप्रयुक्तमिति प्राभाकराः । नेति वेदान्तिनः । तथा हि—'अध्यापयीत' इति विधिविधेयत्वे अध्ययनस्य अध्यापनविधिप्रयुक्तता स्यात् । न च अध्यापने विधिरस्ति, 'षण्णां तु कर्मणामस्य त्रीणि कर्माणि जीविका । याजनाध्यापने चैव विशुद्धाच्च प्रतिग्रहः' इत्यादिना वृत्त्यर्थत्वेन तस्य रागतः प्राप्तत्वात् । न च रागतः प्राप्ते विधिरस्ति, भोजनादावपि तत्प्रसङ्गात्, 'प्राङ्मुखोऽन्नान्यश्नीत' इत्यस्य च प्राङ्मुखत्वमात्रविधायकत्वात् । न च 'अध्यापयीत' इति प्रत्यक्षो विधिरस्तीति वाच्यम्, तत्र 'अधीयीत' इति वचनविपरिणामात् । अन्यथा 'एतया ग्रामकामं याजयेत' इत्यत्र 'ग्रामकामो यजेत' इति वचनविपरिणामो न स्यात् । तत्र च यदि याजनस्य वृत्त्यर्थत्वेन रागतः प्राप्तत्वान्न विधिरिति वचनविपरिणामाश्रयणम्, तदा प्रकृतेऽपि तुल्यम् । तस्माद्रागतः प्राप्तत्वान्नाध्यापने विधिरस्तीति कथमध्यापनविधिप्रयुक्तता अध्ययनस्य । किं च यावत्स्वविधिप्रयुक्तत्वं संभवति, तावन्नान्यविधिप्रयुक्तता । तथा च 'स्वाध्यायोऽध्ये-

तव्यः' इति स्वविधिप्रयुक्ततैव संभवतीति किमित्यध्यापनविधिप्रयुक्तत्वम् । यदि च अध्ययनमन्तरेण अध्यापनमनुपपन्नमिति अध्यापनविधिप्रयुक्तता अध्ययनस्य, तर्हि अध्यापनमन्तरेण अध्ययनानुपपत्तेः अध्ययनविधिप्रयुक्ततैव अध्यापनस्य किं न स्यात्? किं च अध्यापनस्यैव विधेयत्वे अध्येतुर्नियोगाभावात् स्वयं प्रवृत्तिर्न स्यात्? न च इष्टापत्तिः, 'सत्यकामो ह वै जाबालो हारिद्रुमतं गौतममेत्योवाच' इत्यादिश्रुतौ स्वयं प्रवृत्तेः श्रूयमाणत्वात् । तस्मादध्ययनं स्वविधिप्रयुक्तम् , न त्वध्यापनविधिप्रयुक्तमिति सूक्तम् । विस्तरस्तु विवरणादौ बोद्धव्यः । अध्ययनस्य च फलमर्थावबोधः, दृष्टत्वादिति मीमांसकाः । नेति सिद्धान्तः । तथा हि— 'स्वाध्यायोऽध्येतव्यः' इत्यध्ययनविधिना तावदध्ययनं विधीयते । तस्य च फलाकाङ्क्षायां नार्थावबोधस्य फलत्वेनान्वयः, मानाभावात् । न च दृष्टत्वादिति वाच्यम्, अध्ययनानन्तरमर्थावबोधस्येवावाप्तेरपि दृष्टत्वात् । न च अवाप्तेरपुरुषार्थत्वान्न फलत्वमिति वाच्यम्, अर्थावबोधेऽपि तुल्यत्वात् । न च अर्थावबोधे परम्परयाहवनीयादिवत्पुरुषार्थानुबन्धित्वात्फलत्वमिति वाच्यम्, अवाप्तेरपि तुल्यत्वात् । किं च अध्ययनस्यार्थावबोधादवा-

न्तः साधनचतुष्टयसंपन्नः प्रमाता। काम्यानि स्वर्गादीष्टसाधनानि ज्योतिष्टोमादीनि। निषिद्धानि नरकाद्यनिष्टसाधनानि ब्राह्मणहन-

---

प्तिरव्यवहितदृष्टा। स तु व्यवहितः। अव्यवहितस्य फलत्वे संभवति न व्यवहितस्य तत्कल्पनं युक्तम्। किं च तव्यप्रत्ययानुरोधेन स्वाध्यायस्य कर्मत्वं प्रतीयते। तच्च उत्पत्त्यादेरभावादवाप्यत्वेनेत्यवाप्तिः श्रुता; न तु अर्थावबोधः। 'श्रुताश्रुतयोर्मध्ये च श्रुतं बलवत्' इति न्यायादवाप्तेरेव फलत्वम्। किं च अध्ययनस्यार्थावबोधार्थत्वे क्षत्रियाणां निषादेष्ट्याद्यध्ययनं न स्यात्, तत्र तेषामधिकाराभावेन कर्मोपयुक्तार्थावबोधस्य व्यर्थत्वात्। अवाप्त्यर्थत्वे तु ब्रह्मयज्ञार्थं तेषामध्ययनं युज्यते। तस्मादध्ययनस्यावाप्तिरेव फलमिति। **काम्यानीति**। यद्यपि 'वसन्ते वसन्ते ज्योतिषा यजेत' इति वीप्सानुरोधेन ज्योतिष्टोमस्य नित्यत्वम्, तथापि नित्यस्य सतः काम्यस्येदमुदाहरणम्। आदिशब्देन च केवलकाम्यपुत्रकामेष्ट्यादीनां संग्रहः। वर्जनं च कामनापुरस्कारेणेति ज्ञेयम्। **इष्टेति**। 'ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत' इति श्रुतेरित्यर्थः। **अनिष्टेति**। असति प्रायश्चित्ते

नादीनि । नित्यान्यकरणे प्रत्यवायसाधनानि

इति शेष इति केचित् । तन्न, प्रायश्चित्तदशायामपि ब्रह्महत्यादेरनिष्टसाधनत्वानपायात् । न हि साधनपदेनात्र फलोपधानं विवक्षितमस्ति, मानाभावात् । एवं वर्जनीयान्युक्त्वा अनुष्ठेयान्याह— **नित्यानीति** । ननु किं नित्यानाम् अकरणे प्रत्यवायसाधनत्वम्; अकरणस्य वा । नाद्यः, तदानीं नित्याभावेन कारणत्वानुपपत्तेः । न ह्यसतः कारणत्वं संभवति । न द्वितीयः, अकरणस्याभावत्वेन सिद्धान्ते तस्य कारणत्वाभावात्, ग्रन्थविरोधाच्चेति चेत्; उच्यते— नित्यानि तावद्विधिविहितानि । विधिश्च भाव्यमन्तरेणानुपपन्नः किंचिद्भाव्यं कल्पयति । न च विश्वजिन्न्यायेन स्वर्गो भाव्यतया कल्पयितुं युक्तः, सदा स्वर्गकामनाया अभावेन कदाचिदननुष्ठानप्रसङ्गात् । न च अकरणे प्रत्यवायप्रागभावपरिपालनं फलमिति वाच्यम् । तथा सति प्रागभाववतः कार्यस्योत्पत्तिनियमेन नित्यानुष्ठानानन्तरमपि कदाचित्प्रत्यवायोत्पत्तिप्रसङ्गात् । अत एव दुःखप्रागभावपरिपालनं न मोक्ष इत्युक्तं न्यायग्रन्थेषु । किं च नित्यानां स्वाकरणे प्रत्यवायस्य प्रागभावपरिपालनं फलम्, उतान्याकरणप्रत्यवायस्य । नाद्यः, तदानीं तादृशप्रत्यवायस्य खपुष्पतुल्य-

त्वेन प्रागभावानुपपत्तेः । न द्वितीयः, अन्याकरणे प्रत्यवायप्रागभावपरिपालनस्य एतत्फलत्वेऽन्यकरणव्यर्थतापत्तेः । तस्मान्नाकरणे प्रत्यवायप्रागभावपरिपालनं भाव्यम् । किं तु ज्ञानाज्ञानकृतानां पापानां क्षय एव, तस्य सर्वदेप्सितत्वात् । एवं च न नित्यानामकरणे स्वतन्त्रप्रत्यवायोत्पादः, पूर्वोक्तरीत्या कारणाभावात् । किं तु न पापक्षय इति तत्र पापं तिष्ठति । तस्य च पापस्य नित्यानामकरणं ज्ञापकम्, 'अकुर्वन्विहितं कर्म' इति शतृप्रत्ययस्य लक्षणार्थत्वात्, 'लक्षणहेत्वोः क्रियायाः' इत्युक्तत्वात् । न च अकरणस्य ज्ञापकत्वमपि कथम्; ज्ञापकत्वं हि ज्ञानजनकत्वम्, न च अभावस्य तत्संभवतीति वाच्यम्, जनकज्ञानविषयस्यैव गमकत्वात् । धूमादेरपि वह्निगमकत्वं न तज्ज्ञानजनकत्वम्, अतीतादौ व्यभिचारात् । किं तु तादृशज्ञानविषयत्वमेव । तथा च अकरणज्ञानस्य जनकत्वान्नाकरणस्य जनकत्वप्रसङ्गः । न च 'विहितस्याननुष्ठानात्' इति पञ्चम्या अकरणस्य हेतुत्वं बोध्यत इति वाच्यम् । अभावस्य हेतुत्वानुपपत्त्या पञ्चम्या ज्ञापकत्वार्थत्वात् । एवं च नित्यानामकरणं प्रत्यवायज्ञापकम् । तथा च अकरणे साधनानि ज्ञापकानीत्यर्थः । न च नित्याकरणस्यैव प्रत्यवायज्ञा-

संध्यावन्दनादीनि । नैमित्तिकानि पुत्रजन्मा-द्यनुबन्धीनि जातेष्ट्यादीनि । प्रायश्चित्तानि

पकत्वं न नित्यानामिति वाच्यम्, विशिष्टस्य ज्ञापकत्वे विशेषणस्यापि ज्ञापकत्वात् । अथवा यद्यपि नित्यानामकरणस्य वा न प्रत्यवायहेतुत्वम्, तथापि नित्यकालेऽनुष्ठितक्रियाया एव स्वतन्त्रप्रत्यवायहेतुत्वम्, 'अकुर्वन्' इति शतृप्रत्ययस्य 'विहितस्याननुष्ठानात्' इति पञ्चम्याश्चाकरणस्य नियतपूर्ववृत्तित्वमात्रे तात्पर्यात्, यथा 'तत्त्वज्ञानान्निःश्रेयसाधिगमः' इति न्यायसूत्रे पञ्चम्याः । मूलेऽपि नित्यान्यकरणे प्रत्यवायसाधनानीत्यनेन नित्याकरणस्य प्रत्यवायनियतपूर्ववृत्तित्वमेवोच्यत इति सर्वमवदातम् । **नैमित्तिकानी**ति । एतदकरणस्यापि प्रत्यवायज्ञापकत्वं तन्नियतपूर्ववृत्तित्वं वा द्रष्टव्यम् । **पुत्रे**ति । 'वैश्वानरं द्वादशकपालं निर्वपेत्पुत्रे जाते' इति श्रुतेरित्यर्थः । **प्रायश्चित्तानी**ति । अत्र वदन्ति— न प्रायश्चित्तानां पापक्षयः फलम्, अपुरुषार्थत्वात् । पुरुषार्थो हि सुखं दुःखाभावो वा । न च पापक्षयस्यैतदन्यतरत्वमस्ति । तस्मात्पापक्षयफलत्वे प्रायश्चित्ते प्रवृत्तिरेव न स्यात्, पुरुषार्थानुबन्धाभावात् । किं च प्रायश्चित्तस्य पापक्षयफलत्वे नित्यादेः प्रायश्चित्तस्य को

पापक्षयसाधनानि चान्द्रायणादीनि । उपास-

विशेषः । तस्माद्दुःखप्रागभावपरिपालनमेव फलम् । पापक्षयस्तु द्वारमिति, तन्न । तथा सति अहिकण्टकादिपरिहारे प्रवृत्तिर्न स्यात् । यदि च अहिकण्टकादेर्दुःखहेतुत्वेन द्वेष्यतया तन्निवृत्तौ प्रवृत्तिः, तदा पापस्यापि तद्धेतुत्वात्तन्निवृत्त्यर्थं प्रायश्चित्ते प्रवृत्तिर्युक्तैव । अन्यथा सुखसाधनेऽपि प्रवृत्तिर्न स्यात् । यदि सुखसाधनेऽपि रागात्प्रवृत्तिः, तर्हि दुःखवत्तत्साधनेऽपि द्वेषात् तन्निवृत्त्यर्थं प्रायश्चित्तेऽपि प्रवृत्तिर्युक्तैव । न च नित्यादिना प्रायश्चित्तस्याभेदः । अनिमित्ते विहितं नित्यम्, यथा 'अहरहः संध्यामुपासीत' इत्यनेन संध्यावन्दनम् । नैमित्तिकं च नियतनिमित्ते विहितमपि पापव्यतिरिक्ते निमित्ते विहितम्, यथा पुत्रजन्मादिनिमित्तं जातेष्ट्यादि । प्रायश्चित्तं तु पापे निमित्ते विहितम्, यथा 'परस्त्रीकामः प्रायश्चित्तं कुर्यात्' इत्यादि । एवं च नैतेषामभेदः । यत्तु दुःखप्रागभावपरिपालनं फलमिति, तन्न । तथा सति प्रायश्चित्तानन्तरं दुःखोत्पत्तिप्रसङ्गात्, प्रागभाववतः कार्यस्योत्पत्तिनियमात्, विजातीयप्रागभावकल्पने मानाभावात् । तस्माद्युक्तमुक्तं प्रायश्चित्तानां पापक्षयसाधनत्वम् । यच्च 'नाभुक्तं क्षीयते कर्म' इति, तदकृतप्राय-

नानि सगुणब्रह्मविषयमानसव्यापाररूपाणि शाण्डिल्यविद्यादीनि । एतेषां नित्यादीनां बुद्धिशुद्धिः परमं प्रयोजनम्, 'तमेतमात्मानं

श्चित्तप्रारब्धविषयम् । अकृतप्रायश्चित्तस्यापि संचितकर्मणो ज्ञानेन नाशात्, 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन' इत्युक्तेरिति द्रष्टव्यम् । **सगुणेति** । निर्गुणविषयनिदिध्यासनं तत्त्वज्ञानायैवोपयुज्यत इति भावः । एतच्चोपलक्षणम्, सगुणब्रह्मातिरिक्तविषयकाणामप्युपासनानां दर्शनात् । **मानसव्यापारेति** । मानसक्रियारूपाणीत्यर्थः । न तु ज्ञानरूपाणीत्यर्थः, उपासनानां ज्ञानत्वे विधेयत्वानुपपत्तेः, प्रमाणवस्तुपरतन्त्रस्य ज्ञानस्य सिद्धान्ते विधेयत्वाभावात । तदुक्तं टीकायाम—'इच्छातोऽनुष्ठेयत्वान्मानसी क्रियैषा न ज्ञानम्' इति । अत एव 'द्रष्टव्यः' इति दर्शनमनूद्येत्युक्तं विवरणे । शाण्डिल्यऋषिणोक्ता शाण्डिल्यविद्या । आदिशब्देन दहरादिविद्या ग्राह्या । एवं नित्यादीनां स्वरूपमुक्त्वा निर्गतनिखिलकल्मषतयेत्येतद्व्याचष्टे—**एतेषामिति** । **परममिति** । आवश्यिकमित्यर्थः । न तु मुख्यमित्यर्थः, 'विविदिषन्ति' इति श्रुत्युपन्यासानुपपत्तेः । तत्र हि विविदिषादेरेव मुख्यत्वात्, चित्तशुद्धेस्तु द्वारत्वात् । कथं

वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन' इत्यादिश्रुतेः, 'तपसा कल्मषं हन्ति' इत्यादिस्मृतेश्च । उपासनानां तु चित्तैकाग्र्यम् । नि-

---

नित्यादिषु चित्तशुद्धेरावश्यिकत्वमिति चेत्, शृणु—नित्यादीनां हि प्रकारत्रयेणानुष्ठानम् । एकं वेदनोद्देशेन, अन्यत्संस्कारार्थत्वेन, अपरमीश्वरार्पणबुद्ध्या । तत्र तावत्स्वादिरतावत्तत्तत्फलार्थं विहितानामपि यज्ञादीनां संयोगपृथक्त्वन्यायेन वेदनोद्देशेन विहितत्वादनुष्ठानम् । तदा त्वावश्यिकी पापक्षयरूपा चित्तशुद्धिः, यावत्पापं वेदनानुपपत्तेः, तस्या यज्ञादिभिर्वेदनजनने द्वारत्वात् । एवं च वेदनोद्देशेन यज्ञाद्यनुष्ठानेऽप्यवश्यं चित्तशुद्धिर्भवतीत्येतदभिप्रेत्याह— **विविदिषन्तीति** । यदापि न वेदनोद्देशेनानुष्ठानं किं तु नित्यत्वात्, तदा त्वावश्यिकः पापक्षयः, नित्यविधीनां भाव्यान्तराभावाच्छ्रुतत्वाच्च इत्यभिप्रेत्याह—**तपसेति** । यदापि 'यत्करोषि' इत्यादिवचनात् ईश्वरार्पणबुद्ध्या कर्मानुष्ठानम्, तदा त्वीश्वरप्रसादः फलम् । स च नाशुद्धचित्तानामिति चित्तशुद्धिरावश्यिकी । एतदभिप्रेत्य चकारप्रयोगः । तदेवं सुष्ठूक्तं नित्यादिषु चित्तशुद्धेरावश्यिकत्वम् । **उपासनानामिति** । अनुगतमिति शेषः । तत्तत्फलार्थं विहितेनोपासनामात्रेण

त्यनैमित्तिकयोरुपासनानां चावान्तरफलं पि-

चित्तैकाग्र्यस्य जननात् । यत्तु मुख्यमिति शेष इति, तन्न । देवलोकाद्यर्थत्वेन विहिते कर्मणि द्वारीभूतस्य चित्तैकाग्र्यस्य मुख्यत्वाभावात् । यद्धि यदुद्देशेन विहितम्, तत्तस्य मुख्यं फलम् । अन्यथा स्वर्गाद्युद्देशेन विहितस्य यागादेरपूर्वेण मुख्यफलत्वापत्तेः । न च चित्तैकाग्र्योद्देशेनोपासनानि विहितानि सन्ति, येन तस्य मुख्यत्वं स्यात् । तस्मादुपासनानां चित्तैकाग्र्यं न मुख्यं फलम, किं त्वनुगतम् । देवलोकादिप्राप्तिश्च मुख्या । एवं च नित्यनैमित्तिकयोरुपासनानां च अवान्तरफलमित्यत्र मुख्यफलमित्यपि द्रष्टव्यम् । ‘विविदिषन्ति’ इत्यत्र वेदनोद्देशेन यज्ञादीनि विधीयन्ते, वेदनस्येच्छासंबन्धित्वेन प्रतीयमानत्वात् । यथा ‘अश्वेन जिगमिषति’ इत्यत्राश्वस्येच्छाविषयीभूतगमनार्थत्वम्, न तु जिगमिषार्थत्वम् । अत एव ‘सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत्’ इति सूत्रेऽश्वदृष्टान्तः । विविदिषोद्देशेन च यज्ञादिविधाने विविदिषायाः कामसंबन्धकल्पनापत्तेश्च । ततश्च वेदनार्थत्वमेव यज्ञादीनाम् । ननु न वेदनार्थत्वं यज्ञादीनाम, तथा सति ज्ञानसामान्यसामग्र्यतिरिक्तयज्ञादिसाध्यत्वे वेदनस्य स्वतस्त्वव्याघातः । न च प्रमायाः सामान्यसामग्र्यतिरिक्तगुणज-

न्यत्वेन स्वतस्त्वव्याघात इष्ट एवेति वाच्यम्, गुणजन्यत्वे मानाभावात् । न च प्रमायाः सामान्यसामग्रीजन्यत्वे भ्रमत्वापत्तिरिति वाच्यम्, दोषाभावेन तदनुपपत्तेः । भ्रमस्य दोषजन्यत्वं ह्युभयवादिसिद्धम्, तदभावे सति सामान्यसामग्र्यैव प्रमोत्पत्तिसंभवेऽतिरिक्तगुणजन्यत्वे गौरवात् । गुणस्तु नोभयवादिसिद्धः । न च दोषाभावे सति सत्यां च ज्ञानसामान्यसामग्र्यां गुणाभावेन कार्याभावो दृश्यते । न च दोषाभाव एव गुण इति वाच्यम्, तदतिरिक्तगुणाङ्गीकारात् । तस्य गुणत्वे वा न स्वतस्त्वव्याघातः, दोषाभावस्य तुच्छत्वेन सिद्धान्ते तस्य कारणत्वाभावात् । तदुपलक्षितायाः सामान्यसामग्र्या भावरूपाया एव प्रमोत्पादकत्वाभ्युपगमात् । तस्मात्प्रमाया ज्ञानसामान्यसामग्रीमात्रप्रयोज्यत्वात्स्वतस्त्वमस्त्येव । तच्च यज्ञादिजन्यत्वे विरुद्धमिति । नैवम् । न हि स्वतस्त्वाङ्गीकारः क्रतुधर्मायातः, किं तु ज्ञानसामान्यसामग्र्यतिरिक्तगुणजन्यत्वे मानाभावायातः । यज्ञादिजन्यत्वं च वचनसिद्धमिति तदङ्गीक्रियत एव । एवं च ज्ञानसामान्यसामग्री वचनसिद्धयज्ञादि, तदतिरिक्ताजन्यत्वमेव स्वतस्त्वम् । वस्तुतस्तु यज्ञादीनां वेदनप्रतिबन्धनिवृत्तौ हेतुत्वं श्रवणादीनामिवासंभावनादिनिवृत्तौ ।

तृलोकसत्यलोकप्राप्तिः, 'कर्मणा पितृलोको

वेदनं तु प्रतिबन्धकाभावोपलक्षितज्ञानसामान्यसामग्र्यैव जन्यत इति न स्वतस्त्वव्याघात इति सांप्रदायिकाः। ततश्च युक्तं वेदनोद्देशेन कर्मणामनुष्ठानम्। नन्वेकोद्देशेनानेकविधाने वाक्यभेदान्न वेदनोद्देशेन यज्ञाद्यनेकं विधातुं शक्यमिति चेत्, तर्हि विविदिषोद्देशेनापि तद्विधानं न स्याद्दोषस्य समत्वात्। तथापि कः प्रतीकार इति चेत्, शृणु—अत्र यज्ञादिपदैः विहितं कर्मसामान्यं लक्ष्यते 'जातपुत्रः कृष्णकेशोऽग्नीनादधीत' इत्यत्र जातपुत्रकृष्णकेशपदाभ्यामिवावस्थाविशेषः। तच्च कर्मसामान्यं वेदनोद्देशेन विधीयत इति न वाक्यभेद इत्यस्मद्गुरवः। तस्माद्युक्तमुक्तं वेदनोद्देशेन यज्ञादीनि विधीयन्त इति। **कर्मणेति**। ननु नित्यविधिषु फलाश्रवणात् हिरण्यधारणन्यायेन एतदर्थवादसिद्धा पितृलोकप्राप्तिर्मुख्यमेव फलं किं न स्यादिति चेत्, न, पितृलोकप्राप्तेः सर्वदा सर्वेषामनभीप्सितत्वेन कदाचिदननुष्ठानप्रसङ्गात्। पापक्षयस्तु सर्वदा आस्तिकानामभीप्सित इति तस्य युक्तं फलत्वम्। हिरण्यधारणं तु न नित्यमिति युक्तं तस्यार्थवादिकी भ्रातृव्यदुर्वर्णता फलम्। तस्मात्पितृलोकप्राप्तिरानुषङ्गिकी। साधनचतुष्टयेत्येतद्व्याचष्टे— सा-

विद्यया देवलोकः' इत्यादिश्रुतेः। साधनानि नित्यानित्यवस्तुविवेकेहामुत्रार्थफलभोगविराग-शमादिषट्कसंपत्तिमुमुक्षुत्वानि। नित्यानित्य-वस्तुविवेकस्तावद्ब्रह्मैव नित्यं वस्तु ततोऽन्यद-खिलमनित्यमिति विवेचनम्। ऐहिकानां स्र-क्चन्दनवनितादिविषयभोगाणां कर्मजन्यत-

---

धनानीति। अत्र विवेकादीनां क्रमो हेतुहेतुमद्भावेन द्रष्ट-व्यः। **ब्रह्मैवेति**। ननु ब्रह्मैव नित्यमन्यदखिलमनित्य-मिति विवेचनं निश्चयः संशयो वा। नाद्यः, विवेककाल-एव ब्रह्मणो ज्ञातत्वात्, श्रवणादिवैयर्थ्यापातात्। नान्त्यः, तथा सति विवेकस्य वैराग्यहेतुत्वं न स्यात्। न हि सं-देहमात्रेणैहिकपारलौकिकार्थविरागः संभवति। एतेनापात-ज्ञानमेतदिति निरस्तम्, आपातज्ञानेन विरागासंभवादिति चेत्, सत्यम्। इदं सर्वमनित्यं कृतकत्वादिहेतुभ्यः, एत-स्याधिष्ठानं किंचिन्नित्यं निरधिष्ठानस्यानित्यस्यासंभवात्, इत्यालोचनात्मकप्रत्ययविशेषस्य विवेकत्वेन विवक्षितत्वात्। एतत्प्रत्ययात्मकविवेकानन्तरं कृतकेभ्य ऐहिकामुष्मिकेभ्यो विरागः संभवत्येव। तदुक्तं वाचस्पतिमिश्रैः— 'मा भूदिदं

यानित्यत्ववत् आमुष्मिकाणामप्यमृतादिविषयभोगाणामनित्यतया तेभ्यो नितरां विरक्तिरिहामुत्रार्थफलभोगविरागः। शमादयस्तु शमदमोपरतितितिक्षासमाधानश्रद्धाख्याः। श-

---

नित्यमिदमनित्यमिति धर्मिविशेषयोर्विवेकः, धर्मिमात्रयोर्नित्यानित्ययोर्विवेकं निश्चिनोत्येव' इति। एवं च वस्तुतो विषयो यस्यैतादृशः, यदस्ति किंचिन्नित्यमित्यन्यदखिलमनित्यमिति विवेचनम्, स विवेक इति योजना मूले द्रष्टव्या। **अनित्यतयेति**। 'तद्यथेह कर्मचितो लोकः क्षीयत एवमेवामुत्र पुण्यचितो लोकः क्षीयते' इत्यादिवचनादिति भावः। **तेभ्यो नितरां विरक्तिरिति**। तदिच्छाविरोधिचेतोवृत्तिविशेष इत्यर्थः। न तु तदिच्छाविरहः, अभावस्य विधेयत्वाभावात्, विरागस्य 'ब्राह्मणो निर्वेदमायात्' इत्यनेन विहितत्वात्। विरहश्च यदि प्रागभावात्यन्ताभावान्योन्याभावाः, तदा तेषामनादित्वेनाननुष्ठेयत्वाद्विधेयत्वाभावः। अथ ध्वंसः, तर्हि कृतकस्य प्रध्वंसोऽयत्नसिद्ध इति विरागस्य विवेकसापेक्षत्वं न स्यात्। विधिवैयर्थ्यापाताच्च। सिद्धान्ते अत्यन्ताभावातिरिक्तप्रध्वंसस्य मानाभावेनानङ्गीकाराच्च। 'प्रध्वस्तोऽद्य' इति प्रतीतेश्च घटविरुद्धकपालमालाविष-

मस्तावच्छ्रवणादिव्यतिरिक्तविषयेभ्यो मनसो निग्रहः । दमो बाह्येन्द्रियाणां तद्व्यतिरिक्तविषयेभ्यो निवर्तनम् । निवर्तितानामेतेषां तद्व्यतिरिक्तविषयेभ्य उपरमणमुपरतिः, अथवा विहितानां कर्मणां विधिना परित्यागः । तितिक्षा शीतोष्णादिद्वन्द्वसहिष्णुता । निगृहीतस्य मनसः श्रवणादौ तदनुगुणविषये च समाधिः समाधानम् । गुरूपदिष्टवेदान्तवाक्येषु विश्वासः श्रद्धा । मुमुक्षुत्वं मोक्षेच्छा ।

यत्वात् । तदुक्तं तातचरणैः— 'ऐहिकपारलौकिकफलेच्छाविरोधिचेतोवृत्तिविशेषात्मको विरागः' इति । **तद्व्यतिरिक्तेति** । श्रवणादिव्यतिरिक्तेत्यर्थः । नन्विन्द्रियनिग्रहे तेषां विषयेभ्यो निवर्तनमर्थसिद्धमित्यस्वरसादाह— **अथवेति** । संन्यास इत्यर्थः । **विहितानामिति** । श्रवणाद्यतिरिक्तानामिति शेषः । **विधिनेति** । आलस्यादिना कर्मत्यागस्य 'वीरहा वा एष देवानां योऽग्निमुद्वासयते' इत्यादिना निषिद्धत्वादिति भावः । **तदनुगुणेति** । गुरुशुश्रूषादावित्यर्थः । **एवंभूत इति** । एवं च गृहस्थस्य न श्रवणेऽधिकारः, अधि-

एवंभूतः प्रमाताधिकारी, 'शान्तो दान्तः' इत्यादिश्रुतेः । उक्तं च— 'प्रशान्तचित्ताय

कारिविशेषणस्य संन्यासस्याभावात् । न च संन्यासस्याधिकारिविशेषणत्वे मानाभावः, विवेकादिवत्पुरुषविशेषणत्वेन सत्यादिवाक्ये श्रुतत्वात् । न च जन्मान्तरीयः संन्यासोऽस्तीति वाच्यम् । तस्यानिश्चयात्, अनिश्चितस्य च अधिकारिविशेषणत्वाभावात्, 'वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्यात्मानमन्विच्छेत्' इत्यादिविधिविशेषबाधाच्च, गृहस्थस्य कर्मव्यग्रतया श्रवणकर्तव्यतानुपपत्तेश्च । पुराणादौ गृहस्थस्य विचारश्रवणं तु देवादीनां त्यागादिश्रवणवज्ज्ञेयम् । तस्मात्संन्यासिन एव श्रवणेऽधिकार इति । **शान्त इति** । ननु किमस्मिन्वाक्ये विधीयते । न तावत् 'पश्येत्' इति प्रकृत्युपात्तं ज्ञानम्, तस्य फलत्वेन विधेयत्वाभावात्; नापि शान्त्यादिविधानम्, वाक्यभेदप्रसङ्गादिति चेत्; अत्र वदन्ति— शान्त्यादीनां श्रवणेन सहाव्यभिचरितसंबन्धाच्छान्त्यादिपदैर्विचारो लक्ष्यते । उपरतिशब्दाभिधेयश्च संन्यासः । अनयोः समुच्चयोऽस्मिन्वाक्ये विधीयत इति । गुरवस्तु— नास्मिन्वाक्ये शान्त्यादिपदैर्विचारो लक्ष्यते, अनेकेषु पदेषु लक्षणाप्रसङ्गात् । न च एकस्मिन्पदे लक्षणयोप-

जितेन्द्रियाय च प्रहीणदोषाय यथोक्तकारिणे । गुणान्वितायानुगताय सर्वदा प्रदेयमेतत्सततं

पत्तावनेकेषु सा युक्ता । किं तु 'पश्येत्' इति प्रकृत्या विचारो लक्ष्यते । एवं च अस्मिन्वाक्ये शान्त्यादिमत्कर्तृको विचारो विधीयते । न च 'श्रोतव्यः' इति विधिना विचारस्य प्राप्तत्वात्पुनर्विधानं व्यर्थमिति वाच्यम् । शारीरकब्राह्मणे एतदतिरिक्तविचारविधायकाभावात् । यत्तु समुच्चयो विधीयत इति, तन्न । स हि यदि संन्यासविचारात्मकस्तदोभयविधाने वाक्यभेदः । तदतिरिक्ते तु मानाभावः । किं च उपरतिपदेन शान्त्यादिपदैश्च शक्त्या लक्षणया च संन्यासविचारोपस्थितावपि समुच्चयप्रतिपादकपदाभावेन कथमत्र तस्य विधानम् । समुच्चयप्रतिपादकं पदमध्याहार्यमिति चेत्, न; अध्याहारे मानाभावात्, शान्त्यादीनामेव समुच्चयविधानोपपत्तौ श्रवणलक्षणावैयर्थ्यापाताच्च । सोमविशिष्टयागविधाने सोमस्य यागार्थत्ववद्विचारसंन्यासयोरतिरिक्तसमुच्चयस्य विधाने विचारस्य समुच्चयार्थत्वापाताच्च । तथा च ज्ञानार्थत्वं न स्यात् । तस्मात्प्रकृत्या विचारं लक्षयित्वा शान्त्यादिमत्कर्तृको विचारो विधीयत इत्येव युक्तम् । दोषा रागादयः, ते प्रहीणा

मुमुक्षवे' इति । विषयो जीवब्रह्मैक्यं शुद्धं चैतन्यं प्रमेयम्, तत्रैव वेदान्तानां तात्पर्यात् । संबन्धस्तु तदैक्यप्रमेयस्य तत्प्रतिपादकोपनिषत्प्रमाणस्य च बोध्यबोधकभावः । प्रयोजनं तु तदैक्यप्रमेयगताज्ञाननिवृत्तिः स्वस्वरूपानन्दा-

---

यस्य तस्मै । अनेन च उपरतिरुक्ता । गुणा नित्यत्वादयः । सर्वदानुगताय गुरुसेवापराय । एवमधिकारिणं निरूप्य विषयं दर्शयति— **विषय इति ।** उच्यत इति शेषः । ऐक्यस्य भेदत्वं व्यावर्तयति— **शुद्धमिति । बोध्येति ।** ननु 'यतो वाचो निवर्तन्ते' इत्यादिश्रुतिविरोधान्न चैतन्यस्य बोध्यत्वमिति चेत्, वक्ष्यमाणोत्तरत्वात् । **तदैक्येति** । तच्च तदैक्यम्, तदेव प्रमेयम्, तद्गतं तद्विषयं यदज्ञानं तस्य निवृत्तिरिति विग्रहः । चिन्मात्रविषयाज्ञाननिवृत्तिः प्रयोजनमित्यर्थः । ननु नाज्ञाननिवृत्तिः सती, अद्वैतव्याघातात् । नासती, ज्ञानजन्यत्वानुपपत्तेः । न सदसती, विरोधात् । नानिर्वचनीया, अनिर्वचनीयस्यानित्यत्वनियमेन विचारप्रयोजनस्यानित्यत्वापत्तेः । न च इष्टापत्तिः, तथा सति अनित्यफलेभ्यः कर्मभ्यो विरागादत्र प्रवृत्तिर्न स्यात् । नापि पञ्चमप्रकारा

वाप्तिश्च, 'तरति शोकमात्मवित्' इत्यादिश्रुतेः, 'ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति' इत्यादिश्रुतेश्च ॥

तस्याश्चिद्रूपत्वे ज्ञानसाध्यत्वानुपपत्तेः । चिद्भिन्नत्वेऽद्वैतविरोध इति चेत्, मैवम्। अज्ञानं ह्यनिर्वचनीयम् । अनिर्वचनीयस्य च न ध्वंसोऽस्ति, मानाभावात् । सिद्धान्ते कपालवद्विरुद्धकार्योदय एव ध्वंसः । न च शुक्त्यादौ बाधादिदशायां रजतादिविरुद्धस्य कस्यचिदुत्पत्तिरस्ति, शुक्तित्वादेर्भ्रमात्प्रागपि सत्त्वात् । तस्मान्नानिर्वचनीयस्य ध्वंसः । किं तु स्वाश्रयेऽत्यन्ताभावः, तत्र व्यवहारतो रजतादेरधिष्ठानातिरिक्तात्यन्ताभावस्वीकारेऽपि न चैतन्यातिरिक्तोऽविद्यात्यन्ताभावः । अपि तु चिद्रूप एव, अन्यथा अद्वैतव्याकोपात् । एवं च चिद्रूपैवाविद्यानिवृत्तिः । न च एवमविद्यानिवृत्तेर्नित्यत्वेन तत्त्वज्ञानवैयर्थ्यम्, तत्त्वज्ञानेनाविद्यात्यन्ताभावबोधस्य जननात् 'नासीन्नास्ति न भविष्यति' इति शुक्तित्वबोधेनेव रजतात्यन्ताभावबोधस्य । ननु यद्यविद्यानिवृत्तिश्चिद्रूपा, तत्त्वज्ञानेन च अविद्यात्यन्ताभावबोधमात्रं मन्यते, तदा श्रवणादीनां निष्प्रयोजनत्वापत्तिः ; चिद्रूपाविद्यानिवृत्तेर्नित्यत्वेनाप्रयोजनत्वात्, अत्यन्ताभावबोधस्य च सुखदुःखाभावान्यत्वेनापुरुषार्थत्वादिति, तत्राह— **स्वस्वरूपानन्दावाप्तिश्चेति** । च-शब्दः शङ्कानि-

अयमधिकारी जननमरणादिसंसारानलसंतप्तो दीप्तशिरा जलराशिमिवोपहारपाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं गुरुमुपसृत्य तमनुसरति,

---

रासार्थः । अयं भावः— यद्यपि सुखदुःखाभावान्यत्वेन नाविद्यात्यन्ताभावबोधः प्रयोजनम्; तथापि चिद्रूपाविद्यानिवृत्तिरेव प्रयोजनम्, चैतन्यस्यानन्दरूपत्वेनाभिलषितत्वात् । अभिलषितं हि प्रयोजनम्, न तु कृतिसाध्यत्वविशेषितम्, गौरवात् । तदत्र चैतन्यस्य कृतिसाध्यत्वाभावेऽप्यभिलषितत्वेन प्रयोजनत्वमस्त्येव । न च श्रवणात्प्रागपि चैतन्यरूपप्रयोजनसत्त्वेन तत्र प्रवृत्तिर्न स्यादिति वाच्यम् । प्राक्चैतन्यसत्त्वेऽप्यनवाप्तत्वभ्रमेण कण्ठगतचामीकरन्यायेन श्रवणादौ प्रवृत्त्युपपत्तेः । अनवाप्तत्वभ्रमश्चाज्ञानजन्य एव । अतः श्रवणादिजन्यतत्त्वज्ञानेनाविद्यात्यन्ताभावे बोधितेऽनवाप्तत्वभ्रमः स गच्छति । ततः शुद्धं चैतन्यमवशिष्यते । तदेव प्रयोजनम्, तस्यानन्दरूपत्वेनाभिलषितत्वात् इति दिक् । शोकं शोकोपलक्षितं संसारम् ॥

एवमनुबन्धचतुष्टयं निरूप्य प्रकृतमाह— **अयमिति** । **उपहारेति** । 'रिक्तपाणिर्न पश्येत राजानं दैवतं गुरुम्' इति वचनादिति भावः । **उपसृत्येति** । गुरुसमीपं गत्वेत्यर्थः ॥

'समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम्' इत्यादिश्रुतेः ॥

स परमकृपयाध्यारोपापवादन्यायेनैनमुपदिशति, 'तस्मै स विद्वानुपसन्नाय प्राह' इत्यादिश्रुतेः—

असर्पभूते रज्जौ सर्पारोपवद्वस्तुन्यवस्त्वारो-

अपवादस्याध्यारोपपूर्वकत्वात्प्रथममध्यारोपं निरूपयति— वस्तुनीति । दृष्टान्तमाह— असर्पेति । सर्पारोपवदिति । अनिर्वचनीयसर्पारोपवदित्यर्थः, देशान्तरीयसर्पभाने मानाभावात् । तथा हि— सति दोषविशेषे रज्ज्वां सर्पो भासत इत्यनुभवसिद्धम् । दोषे च अपगते 'नास्ति सर्पः, मिथ्यैवाभात' इत्यप्यनुभूयते । अत्र प्रतिपन्नस्य देशान्तरसत्त्वं न भ्रमेण वा बाधेन वा विषयीक्रियते । बाधान्यथानुपपत्त्यैव देशान्तरसत्त्वं कल्प्यत इति चेत्, तर्हि बाधान्यथानुपपत्त्या अत्र प्रतिपन्नस्यैव बाधयोग्यं सत्त्वं कल्प्यताम्, अनुभवारूढत्वात् । न तु देशान्तरसत्त्वमनुभवानारूढम् । न च बाधयोग्ये सत्त्वे कल्प्यमाने स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वमक्लृप्तं कल्पनीयमिति वाच्यम् ।

तथा सति संयोगादेरपि तन्न स्यात्, तदतिरिक्तस्थलेऽवच्छेदकभेदेन स्वाश्रयनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वस्यादृष्टत्वात्। तत्रादर्शनेऽपि संयोगादौ दर्शनात्स्वीक्रियत इति यदि, तदा प्रकृतेऽपि बोध्यम्। किं च पुरोवर्तिनि मिथ्यासर्प आवश्यकः, अवच्छेदकलाघवस्य विद्यमानत्वात्। परैर्हि विषयसाधकतावच्छेदकं प्रमानुभवत्वमुच्यते। तच्चानुभवत्वापेक्षया गुरुभूतम्। अतोऽनुभव एव विषयसाधकः। स च प्रकृतेऽप्यस्तीत्यावश्यको मिथ्यासर्पः। नन्वनिर्वचनीयसर्पाङ्गीकारे 'रज्जौ कालत्रयेऽपि सर्पो नास्ति' इति त्रैकालिकनिषेधप्रतीत्यनुपपत्तिः, सर्पाङ्गीकारात् इति चेत्, अत्र समाधानमुक्तं विवरणाचार्यैः—'लौकिकपरमार्थदृष्टरजतप्रतियोगिकाभावविषयत्वाद्रजते त्रैकाल्याभावज्ञानस्य' इति। तथा च 'कालत्रयेऽपि सर्पो नास्ति' इति प्रतीतिः लौकिकपरमार्थदृष्टसर्पाभावविषयिणी, तस्य कदापि पुरोवर्तिन्यसत्त्वात्। ननु लौकिकपरमार्थदृष्टः सर्पः पुरोवर्तिनि प्रसक्तो न वा। आद्ये अन्यथाख्यातिः। अन्त्ये निषेधानुपपत्तिः, प्रसक्तस्यैव प्रतिषेध्यत्वात्। अत्र वदन्ति— लौकिकपरमार्थत्वेन प्रतिभासमानरजताभाव एव विषयः, व्यधिकरणावच्छिन्नप्रतियोगिकाभावस्य प्रतियोग्यधिकरणेऽपि स्वीक्रियमाणत्वात्, यथा शृङ्गवत्यां गवि शशीय-

त्वावच्छिन्नशृङ्गाभाव इति। तत्रेदं चिन्त्यम्— न तावत्सिद्धान्ते व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावः, प्रतियोगितावच्छेदकावच्छिन्नप्रतियोगिसत्त्वापेक्षया प्रतियोगिसत्त्वस्य लघुत्वेनाभावसत्त्वे तस्यैव विरोधित्वान्न प्रतियोगिमति तदभाव इत्यादिदूषणगणग्रस्तस्याङ्गीकरणे प्रमाणाभावात् । न च तादृशो ग्रन्थोऽस्ति, येन दूषणगणग्रस्तोऽपि स्वीकार्यः। न च परमताभिप्रायेणायं ग्रन्थ इति वाच्यम्। स्वमतेनैवोपपत्तावभिप्रायेण नयनस्य शिष्यदन्धनत्वात् । किं च 'कालत्रयेऽपि सर्पो नास्ति' इति प्रतीतिर्न व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावविषयिणी । 'यत्प्रकारकप्रतियोगिज्ञानमभावज्ञाने कारणम्, तत्प्रकारेण प्रतियोग्यवगाहि अभावज्ञानम्' इति नियमः सर्वसिद्धः। न हि 'अत्र कालत्रयेऽपि सर्पो नास्ति' इत्यत्र लौकिकपरमार्थत्वेन सर्पो भासते, अनुभवविरोधात् । अपि च अभावज्ञाने प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकप्रतियोगिज्ञानं कारणम्, अन्यथा निर्विकल्पकादप्यभावधीः स्यादिति सर्वसिद्धम् । न च प्रतिभासमानरजतविशेष्यकं लौकिकपरमार्थत्वप्रकारकं च ज्ञानं संभवति। तद्धि लौकिकपरमार्थत्वं देशान्तरीयमिह प्रकारीभूय भासते, उताधिष्ठानसत्त्वप्रयुक्तमत्रत्यमेव । नाद्यः, अन्यथाख्यात्यापत्तेः । अन्त्ये न व्यधि-

करणधर्मावच्छिन्नाभावत्वम्, अधिष्ठानसत्त्वप्रयुक्तस्य लौकिकपरमार्थत्वस्य प्रतिभासमानरजतनिष्ठत्वेन प्रतियोगितासमानाधिकरणत्वात्। प्रतियोगिताव्यधिकरणस्य च यत्र प्रतियोगितावच्छेदकत्वं स व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावः। तस्मात् 'कालत्रयेऽपि सर्पो नास्ति' इति प्रतीतेर्न व्यधिकरणधर्मावच्छिन्नाभावविषयकत्वमिति। अन्ये तु— त्रैकालिकनिषेधस्य प्रतिभासमानरजताभाव एव विषयः। न च पुरोवर्तिनि सर्पाङ्गीकारात्कथं त्रैकालिकनिषेधप्रतीतिरिति वाच्यम्, सर्पस्यानिर्वचनीयत्वात्। अयमेव चार्थः 'लौकिकपरमार्थदृष्ट—' इत्याचार्यग्रन्थस्येति वदन्ति। अत्र च लौकिकपरमार्थेत्यादेर्न किंचित्कृत्यमिति दूषणं वेदितव्यम्। कस्तर्ह्येतद्ग्रन्थाभिप्रायेण प्रतीतिविषय इति चेत्, शृणु— लौकिकपरमार्थदृष्टापणस्थरजताभाव एव। तस्य पुरोवर्तिन्यप्रसक्तत्वेन कथं निषेध इति चेत्, का तेऽप्रसक्तिस्तां न विद्मः। स्मरणाभाव एवेति चेत्, त्वया तदभावः कथमत्रावधारितः। नन्वारोपाभाव एवाप्रसक्तिः, पुरोवर्तिन्यापणस्थरजतस्यारोपासंभवात्; अन्यथा अन्यथाख्यात्यापत्तेरिति चेत्; अत्र समाधानमुक्तं तत्त्वदीपनाचार्यैः— 'रजताभासप्रसक्त्या परमार्थरजतस्यापि बुद्धिस्थत्वादत्र निषे-

धः, सामान्योपाधौ प्रसक्तस्य घटस्य निषेधवत्' इति । अयमाशयः— अभावज्ञाने प्रतियोगिस्मरणं कारणम् । न तु प्रतियोग्यारोपः, तस्य कारणत्वे प्रमाणाभावात् । ननु यदि नारोपः कारणम्, तदा अत्यन्ताभावबोधसमयेऽन्योन्याभावबोधोऽपि भासेत, प्रतियोगितावच्छेदकप्रकारकप्रतियोगिज्ञानसामग्र्यास्तुल्यत्वात् । आरोपस्य तु कारणत्वेऽत्यन्ताभावबोधसमये नान्योन्याभावभानम्, अन्योन्याभावज्ञानजनकीभूततादात्म्यारोपाभावादिति चेत्, मैवम् । तथापि तव मते संसर्गारोपसमये कथं न तादात्म्यारोपः । तज्जनकीभूतेच्छाभावादिति चेत्, कस्मात्तज्जनकीभूतेच्छाभावः? दैववशादेवेति चेत्, 'तद्धेतोरेवास्तु तद्धेतुत्वं मध्ये किं तेन' इति न्यायेन तस्मादेव दैववशात्कदाचिदत्यन्ताभावबोधः कदाचिदन्योन्याभावबोध इत्युपपत्तौ व्यसनितयारोपेच्छाङ्गीकरणे प्रमाणाभावात्, यथा हि तुरगादौ वेगेन गच्छतः सर्ववृक्षेन्द्रियसंनिकर्षेऽपि कदाचित्कस्यचिज्ज्ञानं कदाचित्कस्यचित् । किं च परमते घटघटत्वविषयकनिर्विकल्पकाविशेषेऽपि कदाचिद्घटविशेष्यकं घटत्वविशेषणकम्, कदाचित्तु विपरीतम् । न तु तत्रापि सामग्र्यन्तरम्, मानाभावात्; किं तु दैवादेव । तेनैवात्राप्युपपत्तौ किमन्तर्गड्डुनारोपेण । तथा च रजताभासप्रसक्त्या

स्मर्यमाणरजताभावस्य त्रैकालिकनिषेधप्रतीतिविषयत्वम् । आरोपश्च न कारणम् । भवतु वा आरोपश्च कारणम् । तथापि नानुपपत्तिः । तस्य हि न समानप्रकारकारोपत्वेन, किं त्वारोपत्वेनैव, लाघवात् । पुरोवर्तिनि रजतस्य रजतत्वेन ज्ञानादारोपोऽस्त्येव । तस्माल्लौकिकपरमार्थदृष्टापणस्थरजताभाव एव त्रैकालिकनिषेधप्रतीतिविषयः । ननु शुक्तौ त्रैकालिकरजताभावप्रत्ययवत् 'नेह नाना' इति शास्त्रादनिर्वचनीयसकलप्रपञ्चाभावश्चैतन्येऽवगम्यते; तत्र का गतिरिति चेत्; अत एव प्रपञ्चस्यानिर्वचनीयत्वम् । प्रपञ्चस्तु दृश्यते । श्रुतौ च त्रैकालिकनिषेधोऽवगम्यते । तेनानिर्वचनीयत्वम् । अनिर्वचनीयस्य च स्वाभावसामानाधिकरण्यं न विरुद्धम् । अतः 'नेह नाना' इति शास्त्रादवगम्यमानश्चैतन्ये त्रैकालिकप्रपञ्चाभावो न विरुद्धः । नन्वेवं पुरोवर्तिनि रजताभावोऽपि प्रपञ्चाभाववत्त्रैकालिकनिषेधविषयोऽस्तु, तस्याप्यनिर्वचनीयत्वादिति चेत्, सत्यम् । तस्यैवाभावो निषेधविषयः संभवति । विवरणाचार्यैरपि 'प्रतिपन्नोपाधौ निषिध्यमानविषयत्वं मिथ्यात्वम्' इत्यादिग्रन्थ इदमुक्तम् । लौकिकपरमार्थदृष्टरजताभावविषयत्वं तु प्रौढ्योक्तमित्यस्मद्गुरवः । तस्मान्नानिर्वचनीयरजताङ्गीकारे निषेधप्रतीत्यनुपपत्तिः । ततश्च युक्तमुक्तमनिर्व-

पोऽध्यारोपः । वस्तु सच्चिदानन्दानन्ताद्वयं

चनीयसर्पारोपवदिति। दार्ष्टान्तिकमाह—**वस्त्विति। सदिति।** श्रुतितो युक्तितश्च बाधानुपलम्भादिति भावः। 'असदेवेद्मग्र आसीत्' इति श्रुतेश्च अनभिव्यक्तनामरूपविषयत्वात्। अन्यथा 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' 'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतिव्याकोपः स्यात्। **चिदिति**। 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादिश्रुतेः। न च आत्मनो ज्ञानरूपत्वे 'अहं ज्ञानवान्' इति प्रत्ययः कथमिति वाच्यम्, वृत्तिविषयत्वेन तदुपपत्तेः। **आनन्देति**। उक्तश्रुतेः, परमप्रेमास्पदत्वाच्च, हैरण्यगर्भभोगविरक्तानामप्यभिलषितत्वाच्च। **अद्वयमिति**। 'एकमेवाद्वितीयम्' इति श्रुतेः, भेदे मानाभावाच्च, एकस्मिञ्शरीरे हस्तपाद्याद्युपाधिवशेन सुखदुःखवैचित्र्यवत् शरीरभेदेऽपि सुखदुःखवैचित्र्यस्यौपाधिकत्वात्। **अवस्त्विति**। अनिर्वचनीयमित्यर्थः। सदसद्भिन्नत्वमनिर्वचनीयत्वम्। तच्च प्रपञ्चे आवश्यकम्। तथा हि— प्रपञ्चस्तावन्नासन्, अपरोक्षप्रथानुपपत्तेः। नापि सन्, बाध्यत्वानुपपत्तेः। न च तर्हि प्रपञ्चस्य स्वात्यन्ताभावसामानाधिकरण्यं वक्तव्यम्, तच्च विरुद्धमिति वाच्यम्। तथा सति प्रागभावसामानाधिकरण्यमपि न स्यात्। अनुभवात्तत्स्वी-

ब्रह्म । अज्ञानादिसकलजडसमूहोऽवस्तु । अज्ञानं तु सदसद्भ्यामनिर्वचनीयं त्रिगुणात्मकं

क्रियत इति चेत्, तर्हि 'नेह नाना' इत्यादिश्रुत्या अत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यमप्यनुभूयत इति तन्न विरुद्धम्। किं च प्रपञ्चसत्त्ववादिनापि प्रागभावप्रध्वंसान्योन्याभावसामानाधिकरण्यं घटस्य मृत्पिण्डे स्वीक्रियते। एवं च अत्यन्ताभावस्यापि घटसामानाधिकरण्यं वाच्यम्, घटाभावत्वात्। किं च मृत्पिण्डघटप्रागभावयोराश्रयाश्रयिभाव इत्यत्र तावन्न विवादः। तत्र प्रागभावस्याश्रयिता न प्रागभावत्वेन, गौरवात्। किं तु घटाभावत्वेन, लाघवात्प्रध्वंसादावनुगतत्वाच्च। तथा च मृत्पिण्डघटात्यन्ताभावयोरप्याश्रयाश्रयिभाव आवश्यिकः। अपि च घटस्य प्रागभावसामानाधिकरण्यं च तदत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यमुक्तमेव; अत्यन्ताभावातिरिक्तप्रागभावे मानाभावात्, प्राक्कालावच्छिन्नस्यैवात्यन्ताभावस्य प्रागभावत्वात्। 'इदानीं घटो नास्ति, किं तु भविष्यति' इति प्रतीत्यापि स एव विषयीक्रियत इति। तस्मादत्यन्ताभावसामानाधिकरण्यं न विरुद्धम्। ततश्च युक्तं प्रपञ्चस्यानिर्वचनीयत्वम्। अज्ञानं निरूपयति— **अज्ञानं त्विति।** सत्त्वे बाधो न स्यात्; असत्त्वेऽपरोक्षत्वप्रथा न स्यात्;

ज्ञानविरोधि भावरूपं यत्किंचिदिति वदन्ति; 'अहमज्ञः' इत्याद्यनुभवात्, 'देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम्' इत्यादिश्रुतेश्च ॥

अतोऽनिर्वचनीयमित्यर्थः । त्रिगुणात्मकं सत्त्वरजस्तमोलक्षणगुणत्रयाश्रय इत्यर्थः । **यत्किंचिदिति** । अत्र यत्किंचिच्छब्देन नानिर्वचनीयत्वमुच्यते, तस्यानिर्वचनीयशब्देनैवोक्तत्वात् । नापि ज्ञानविरोधित्वम्, तस्यापि ज्ञानविरोधिशब्देनोक्तत्वात् । नापि मिथ्यात्वम्, तस्य पूर्वफक्किकायामुक्तत्वात् । किं तु भ्रमोपादानत्वम् । एतच्चाज्ञानलक्षणम् । भ्रमोपादानत्वं च भ्रमाकारेण विवर्तमानत्वम् । तेन विवर्तमानाविद्याधिष्ठानत्वरूपभ्रमोपादानत्ववतीश्वरे नातिव्याप्तिः । अज्ञानस्य भावत्वे प्रमाणमाह— **अहमज्ञ इति** । अयं भावः— 'अहमज्ञः' 'मामन्यं च न जानामि' 'शास्त्रार्थं न जानामि' इत्यनुगतः प्रत्ययो दृश्यते । स च अनुगतविषयमन्तरेण अनुपपन्न इत्यनुगतो विषयो वक्तव्यः । स च न ज्ञानसामान्याभावः, तस्यात्मन्यसंभवात् । नापि विशेषाभावः, तेषामननुगतत्वात् । तस्मादनुगतप्रत्ययान्यथानुपपत्त्या भावरूपमज्ञानं स्वीकर्तव्यं सत्तावत् । यथा हि 'घटः सन्' 'पटः सन्' इत्यनुगतप्रत्ययान्यथानुपपत्त्या सत्ता सामान्यं

इदमज्ञानं समष्टिव्यष्ट्यभिप्रायेणैकमनेकमिति च व्यवह्रियते। तथा हि—यथा वृक्षाणां समष्ट्यभिप्रायेण 'वनम्' इत्येकत्वव्यपदेशः,

---

परैः स्वीक्रियते तद्वद्रजतं स्वीकार्यम्। तस्य च अवश्यमुपादानत्वं वक्तव्यम्, निरुपादानस्याभावकार्यस्यासंभवात्। तच्चान्वयव्यतिरेकाभ्यामज्ञानमेव। तदपि यद्यभावरूपं तदा नोपादानत्वयोग्यमिति भावरूपमेव स्वीकार्यम्। अभावत्वाद्भावत्वस्य लघुत्वाच्च। तस्माद्भावरूपमेवाज्ञानं स्वीकार्यमिति। **देवेति**। देवस्य ईश्वरस्य आत्मशक्तिम् आत्मनः कारणत्वनिर्वाहिकामित्यर्थः। **स्वगुणैः** सत्त्वरजस्तमोभिः। एवं च भावरूपमज्ञानं स्वीकर्तव्यम, विशेषादर्शनस्य गुणाश्रयत्वानुपपत्तेरिति भावः॥

ननु किमज्ञानमनेकम्, उतैकम्? नाद्यः, 'अजामेकाम्' इति श्रुतिविरोधात्। नान्त्यः, 'इन्द्रो मायाभिः' इति श्रुतिविरोधापत्तेः। तत्राह— **इदमज्ञानमिति**। व्यष्ट्यभिप्रायेणानेकमिति व्यवह्रियते, समष्ट्यभिप्रायेणैकमिति व्यवह्रियत इति योजना, एकपदस्य समष्टिपदेनाव्यवधानात्। अज्ञानान्यनेकान्येव; श्रुतावेकत्वव्यपदेशस्तु समष्ट्यभिप्रायेण,

यथा वा जलानां समष्ट्यभिप्रायेण 'जलाशयः' इति, तथा नानात्वेन प्रतिभासमानानां

अज्ञानसमुदायाभिप्रायेणेत्यर्थः; जात्यभिप्रायेण वा इत्यर्थः; जात्यभिप्रायेणैकत्वव्यपदेश इत्यप्याहुः । अथाज्ञानं लाघवादेकमेव किं न स्यात्, अत आह—**नानात्वेनेति** । नानात्वेन प्रतिभासमानेति जीवविशेषणं साभिप्रायम् । अयमभिप्रायः—जीवभेदस्तावदावश्यिकः, बद्धमुक्तप्रतिभासात् । बद्धास्तावदस्मदादयः प्रतीयन्ते । मुक्ता अपि 'शुको मुक्तः' 'वामदेवो मुक्तः' इत्यादिशास्त्रे प्रतीयन्ते । न चैतस्य शास्त्रस्य मुख्येऽर्थे संभवत्यौपचारिकत्वं न्याय्यम् । न चैकस्य जीवस्य बद्धत्वं मुक्तत्वं च संभवति । अतो जीवभेद आवश्यिकः । किं च क्रममुक्तिफलान्युपासनानि श्रूयन्ते । श्रूयते च 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' इत्यादिशास्त्रादिहैव मुक्तिः । एतदुभयं जीवभेदे सत्युपपन्नं भवति—कस्यचिज्जीवस्योपासनाविशेषेण क्रममुक्तिः, अन्यस्य जीवस्य श्रवणाद्यभ्यासपरिपाकवशेनोत्पन्नतत्त्वज्ञानस्येहैव मुक्तिरिति । जीवैक्ये त्वेतदनुपपन्नं भवतीति जीवभेद आवश्यिकः । जीवभेदेऽज्ञानभेदोऽपि वक्तव्यः, अन्यथा कस्यचिज्जीवस्य तत्त्वज्ञानेनाज्ञाने निवृत्ते जीवान्तरस्य बन्धानुप-

जीवगताज्ञानानां समष्ट्यभिप्रायेण तदेकत्व-व्यपदेशः, 'अजामेकाम्' इत्यादिश्रुतेः। इयं समष्टिरुत्कृष्टोपाधितया विशुद्धसत्त्वप्रधाना। एतदुपहितं चैतन्यं सर्वज्ञत्वसर्वेश्वरत्वसर्वनि-यन्तृत्वादिगुणकमव्यक्तमन्तर्यामी जगत्कार-

---

पत्तेः। तत्त्वज्ञानेनाज्ञानानिवृत्तौ तत्त्वज्ञानिनोऽपि मोक्षो न स्यात्, अज्ञानसत्त्वात्। तस्मादज्ञानभेदो वक्तव्यः। 'अ-जामेकाम्' इति श्रुतौ त्वेकत्वव्यपदेशः समष्ट्यभिप्रायेण जात्यभिप्रायेण वेत्युक्तम्। श्रुतौ अजाशब्देन अनादिसिद्धाविद्या उच्यते। लोहितशुक्लकृष्णपदैश्च रजःसत्त्वतमांस्युच्यन्ते। सरूपां स्वसदृशीम्, अनिर्वचनीयामित्यर्थः। **विशुद्धेति।** यद्यपि समष्टेरीश्वरोपाधित्वे पालनार्थं सत्त्वप्राधान्यवत्सृ-ष्टिसंहारार्थं रजस्तमःप्राधान्यमप्यस्त्येव, तथा च सत्त्वस्यै-वोक्तिर्विरुद्धा; तथाप्यस्मिन्ग्रन्थे सत्त्वप्राधान्यं न पालनार्थ-मुक्तम्, किं त्वीश्वरं प्रति समष्टेर्मोहानापादकत्वात्। अत एवाह— **उत्कृष्टेति**। व्यष्टेस्तु जीवं प्रति मोहापाद-कत्वान्मलिनसत्त्वप्राधान्यमुक्तमिति मन्तव्यम्। **एतदुप-हितमिति**। अज्ञानसमष्ट्युपहितमित्यर्थः। नन्वीश्वरोपाधि-

णमीश्वर इति च व्यपदिश्यते सकलाज्ञानाव-

रज्ञानसमष्टिः कुतः, अज्ञानव्यष्टिरेव किं न स्यात्? अत आह — **सकलेति** । जीवानां हि प्रत्येकमज्ञानव्यष्टयः स्फुरन्ति, नाज्ञानसमुदायः, मानाभावात् । ईश्वरस्य तु सकलान्यज्ञानानि स्फुरन्ति, तस्य सर्वज्ञत्वात् । अतोऽज्ञानसमष्टिरीश्वरोपाधिरित्यर्थः । अत्रास्मद्गुरवः—नाज्ञानसमष्टिरीश्वरोपाधिः । अज्ञानसमष्टिर्ह्यज्ञानसमुदायः, वनमिव वृक्षसमुदायः ; समुदायश्च न समुदायिभ्यो भिन्नः, मानाभावात् । एवं च वनमनेकवृक्षात्मकमेव । तथा अज्ञानसमष्टिरप्यनेकाज्ञानात्मिकैव । वनावच्छिन्नश्च आकाशः अनेकवृक्षावच्छिन्नाकाशसमुदायान्न भिन्नः, अनेकवृक्षातिरिक्तोपाधेरभावात् । उपाधिभेदाभावे च उपहितभेदाभावात् । एवं च अज्ञानसमूहोपहितं चैतन्यं नेश्वरः, अज्ञानसमूहोपहितस्य चैतन्यस्य प्रत्येकाज्ञानोपहितसमुदायरूपत्वात्, जीवसमुदायस्य च अनीश्वरत्वात् । ततश्च नाज्ञानसमष्टिरीश्वरोपाधिरिति । तस्मादत्राज्ञानसमष्टिपदेनानेकाज्ञाननिरूपिता वाचस्पतिमिश्रसंमतैका विषयतैवोक्तेति मन्तव्यम् । सैव च ईश्वरोपाधिः, अज्ञातस्य ब्रह्मण ईश्वरत्वात् । वनावच्छिन्नाकाशपदेनाप्यनेकवृक्षसंबन्धी य एकदेशस्तदवच्छिन्नाकाश एवोच्यते । स च

भासकत्वात्, 'यः सर्वज्ञः सर्ववित्' इति

प्रत्येकवृक्षावच्छिन्नाकाशेभ्यो भिन्न एव, उपाधेर्भिन्नत्वात्। एवं प्रत्येकाज्ञानोपहितजीवानामनेकत्वेऽपि तद्विषयताया एकत्वात्तदुपहितेश्वरस्यैकत्वमुपपद्यत एव। न च अज्ञानानामनेकत्वे तद्विषयता कथमेकेति वाच्यम्। समवायवदुपपत्तेः। यथा हि परेषां मते घटपटादीनामनेकत्वेऽपि तन्निरूपितसमवायस्यैकत्वम्, घटनाशे च तन्निरूपितत्वमेव नश्यति, न समवायः; एवमेकैकाज्ञाननाशेऽपि विषयतायास्तन्निरूपितत्वमात्रं नश्यति, नाज्ञानविषयतेति तदुपहितेश्वरस्य यावत्सर्वमुक्त्यवस्थानमुपपद्यते। चरममुक्तिदशायां तु तत्त्वज्ञानेनाविद्यानिवृत्तौ तत्प्रयोज्या विषयतापि निवर्तत इति चिन्मात्रमवशिष्यते। तस्मात्सुष्ठूक्तमज्ञानविषयतोपहित ईश्वर इति। तदुक्तं कल्पतरौ—'जीवाश्रिताभिरविद्याभिर्विषयीकृतत्वमुपाधिः' इति। स च सत्त्वप्रधानाज्ञानविषयतोपहितो विष्णुः। स च अखिलस्य जगतः पालकः। रजःप्रधानाज्ञानविषयतोपहितो ब्रह्मा। स चाखिलस्य जगतः स्रष्टा। तमःप्रधानाज्ञानविषयतोपहितो रुद्रः। स च अखिलस्य जगतः संहर्ता। एते च त्रयोऽनादिसिद्धा व्यापकाः सर्वज्ञाश्चेति। ईश्वरसर्वज्ञत्वे प्रमाणमाह—**यः सर्वज्ञ इति**। सर्वज्ञ इति सामान्यतः, सर्वविदिति वि-

श्रुतेः । ईश्वरस्येयं समष्टिरखिलकारणत्वात्कारणशरीरम्, आनन्दप्रचुरत्वात्कोशवदाच्छादकत्वाच्चानन्दमयकोशः, सर्वोपरमत्वात्सुषुप्तिः, अत एव स्थूलसूक्ष्मप्रपञ्चलयस्थानमिति चोच्यते । यथा वनस्य व्यष्ट्यभिप्रायेण 'वृक्षाः' इत्यनेकत्वव्यपदेशः, यथा वा जलाशयस्य व्यष्ट्यभिप्रायेण 'जलानि' इति, तथाज्ञानस्य व्यष्ट्यभिप्रायेण तदनेकत्वव्यपदेशः, 'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते' इत्यादिश्रुतेः । अत्र व्यस्तसमस्तव्यापित्वेन व्यष्टिसमष्टिताव्यपदेशः । इयं व्यष्टिर्निकृष्टोपाधितया मलिन-

---

शेषतः । **सर्वेति** । सर्वस्योपरमो यस्यां सा तस्या भावस्त्त्वम्, तस्मादित्यर्थः । **अत एवेति** । सर्वोपरमत्वादेवेत्यर्थः । पञ्चीकृतापञ्चीकृतरूपः स्थूलसूक्ष्मप्रपञ्चः । **उच्यत इति** । श्रुताविति शेषः । **व्यष्ट्यभिप्रायेणेति** । प्रत्येकाज्ञानाभिप्रायेणेत्यर्थः । **इन्द्र इति** । इन्द्रः परमात्मा, प्रकरणात्, मायाभिरज्ञानैः पुरुरूपो बहुरूप ईयते प्रतीयत इत्यर्थः । **अत्रेति** । अज्ञान इत्यर्थः । **व्यस्तसमस्तव्यापित्वेनेति** । प्रत्येकसमुदा-

सत्त्वप्रधाना। एतदुपहितं चैतन्यमल्पज्ञत्वानीश्वरत्वादिगुणकं प्राज्ञ इत्युच्यते, एकाज्ञानावभासकत्वात्। अस्य प्राज्ञत्वमस्पष्टोपाधितयानतिप्रकाशकत्वात्। अस्यापीयमहंकारादिकारणत्वात् कारणशरीरम्, आनन्दप्रचुरत्वात्कोशवदाच्छादकत्वाच्चानन्दमयकोशः, सर्वोपरमत्वात्सुषुप्तिः, अत एव स्थूलसूक्ष्मशरीर-

---

याभिप्रायेणेत्यर्थः। **एतदुपहितमिति**। अविद्योपहितं चैतन्यं जीव इत्यर्थः। नन्वविद्याधीनं जीवत्वं जीवाश्रिता च अविद्येत्यन्योन्याश्रय इति चेत्, न, तस्य प्रकृतेऽदोषत्वात्। तथा हि— उत्पत्तिः प्रतिबन्धनीया। सा च न, अविद्याजीवयोरनादित्वात्। तया ज्ञप्तिः प्रतिबन्धनीया। न, जीवस्य स्वप्रकाशत्वेन स्फुरणात्; अविद्यायास्तत्राध्यस्तत्वेन स्फुरणादिति। व्यष्टेर्जीवोपाधित्वे हेतुमाह— **एकेति**। जीवाल्पज्ञत्वे प्रमाणमाह— **अस्येति**। अस्य प्राज्ञस्य अनतिप्रकाशकत्वात्। अनतिप्रकाशकत्वे हेतुमाह— **अस्पष्टेति**। मलिनसत्त्वप्रधानाज्ञानोपाधित्वादित्यर्थः। अस्य जीवस्य। उपाधि-

प्रपञ्चलयस्थानमिति चोच्यते ॥

तदानीमेतावीश्वरप्राज्ञौ चैतन्यदीप्ताभिरति-सूक्ष्माभिरज्ञानवृत्तिभिरानन्दमनुभवतः, 'आनन्दभुक्चेतोमुखः प्राज्ञः' इति श्रुतेः, 'सुखम-

---

भूतेयं व्यष्टिरूपाविद्येत्यर्थः ॥

तदानीमिति । सुषुप्तिदशायामित्यर्थः । **ईश्वरेति** । यद्यपीश्वरस्य न सुषुप्तिः जागराद्यवस्थानां जीवसंबन्धित्वात्, तथापीश्वरसुषुप्तिपदेन प्रलयो द्रष्टव्यः । एतच्चोपलक्षणम्, ईश्वरस्य सदानन्दस्फुरणादिति बोध्यम् । अज्ञानवृत्त्या च आनन्दस्फुरणं जीवस्यैव, ईश्वरस्य च स्वत एवेति मन्तव्यम् । **चैतन्यदीप्ताभिरिति** । वृत्तिर्ह्युत्पद्यमाना चिद्व्याप्तैवोत्पद्यते, वृत्तेस्तथैव स्वभावात् । तदुक्तम्—'वियद्वस्तुस्वभावानुरोधादेव न कारकात् । तद्वत्संपूर्णतोत्पत्तौ कुम्भस्येवं दृशो धियाम्' इति । अत एव च वृत्तौ परेषां चित्त्वभ्रम इति भावः । **अतिसूक्ष्माभिरिति** । अस्पष्टाभिरित्यर्थः । तासां कल्प्यत्वादिति भावः । **चेतोमुख इति** । चैतन्यं मुखवद्भासमानं यस्य स ईश्वर इत्यर्थः । ननु सुषुप्तिदशायां किमज्ञानवृत्त्या, आनन्दस्फुरणस्येश्वरवज्जीवस्यापि स्वत एव संभवात्,

हमस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' इत्युत्थितस्य परामर्शोपपत्तेश्च । अनयोः समष्टिव्यष्ट्योर्वनवृक्षयोरिव जलाशयजलयोरिव वाभेदः ।

तत्राह—सुखमहमिति । प्रथमत उत्थितस्य 'सुखमहमस्वाप्सम्, न किंचिदवेदिषम्' इति परामर्शस्तावज्जायते । स नानुमानम्, लिङ्गाद्यनुसंधानमन्तरेणापि जायमानत्वात् । किं तु स्मरणम् । तच्च न दुःखाभावस्य, सुषुप्तौ दुःखानुभवाभावेन दुःखाभावानुभवाभावात्; अभावज्ञाने प्रतियोगिज्ञानस्य कारणत्वात्, असति च दुःखाभावानुभवे तद्विषयस्य स्मरणस्यानुपपन्नत्वात् । ततश्च सुखस्य स्मरणं वक्तव्यम् । तदपि न जन्यं सुखम्, तस्य सुषुप्तावनुभवायोगात् । किं तु नित्यस्यैव सुखस्य स्मरणं वक्तव्यम् । स्मरणं च संस्कारजन्यम । संस्कारश्चानुभवजन्य इति नित्यसुखस्य सुषुप्तावनुभवो वक्तव्यः । स च चिद्रूपः । तस्य नित्यत्वेन संस्कारानाधायकत्वात्, प्रकारान्तरस्य च असंभवात् । अतोऽविद्यावृत्त्यैव नित्यानन्दस्फुरणं वक्तव्यम् । तया च संस्कारजनने उत्थितस्य 'सुखमहमस्वाप्सम्' इति स्मरणसंभवात् । स्वरूपचैतन्येनैवानन्दस्फुरणे तस्य नित्यत्वेन संस्कारानाधायकत्वात्स्मरणानुपपत्तिप्रसङ्गात् । तस्मात्स्मरणा-

एतदुपहितयोरीश्वरप्राज्ञयोरपि वनवृक्षावच्छि-

न्यथानुपपत्त्या सुषुप्तावविद्यावृत्तिरावश्यकी । ईश्वरस्य तु न स्मरणमस्ति, किं तु केवलं सुखानुभवः । स च स्वरूपचैतन्येनैव संभवतीति किमर्थमज्ञानवृत्तिः स्वीकार्या । अतोऽज्ञानवृत्तिभिरित्यग्रे स्वरूपचैतन्येनेत्यपि ज्ञेयमिति । एतदुपहितयोरिति । ननु वनवृक्षावच्छिन्नाकाशयोरभेदो युक्तः, वृक्षातिरिक्तवनाभावेन वृक्षावच्छिन्नाकाशस्यैव वनाकाशत्वात्, स्वतन्त्रोपाधेरभावात् । नैवं जीवेश्वरयोरौपाधिकयोरभेदो युक्तः, उपाध्योर्भेदात् । न च तयोरप्यभेदो युक्तः; तथा सत्युपाध्योरभेदे उपहितयोरप्यभेदात्सर्वज्ञत्वकिंचिज्ज्ञत्वादिधर्मसंकरात्; उपाधिनिरूपणवैयर्थ्यापाताच्च । स्वरूपचैतन्यस्यैकत्वेन विरुद्धधर्मसांकर्यं मा भूदित्युपाधिभेदनिरूपणेन विरुद्धधर्मव्यवस्था क्रियते । उपाध्यभेदे च विरुद्धधर्मव्यवस्था न संभवतीति तन्निरूपणमनर्थकमापद्येत । 'एष सर्वेश्वरः' इति श्रुतौ नोपहितयोरभेद उच्यते; किं तु विरुद्धधर्मपरित्यागेन स्वरूपचैतन्यस्याभेद उच्यते । उपहितयोरभेदे तत्त्वमसिवाक्ये लक्षणावैयर्थ्यप्रसङ्गाच्च । तत्र हि शक्त्योपहितयोरभेद उच्यते । स च उपाध्योर्भेदेन न संभवतीति लक्षणया उपाध्योः परित्यागेन स्वरूपचैतन्यमात्रं

न्नाकाशयोरिव जलाशयजलगतप्रतिबिम्बाकाशयोरिव वाभेदः, 'एष सर्वेश्वरः' इत्यादिश्रुतेः ॥

बोध्यते। उपाध्योरभेदे उपहितयोरप्यभेदः शक्त्या प्रतीयमानः संभवतीति किं लक्षणया। तस्मान्नोपहितयोरभेद इत्यनुपपन्नोऽयं ग्रन्थ इति चेत्; अत्रोच्यते—उपाध्योरभेद इत्यत्र अभेदशब्देन नैक्यमुच्यते, विरोधात्। किं तु भेदशब्देन भेदयतीति व्युत्पत्त्या भेदकत्वमुच्यते, तदभावोऽभेदः। एतदुक्तं भवति—उपाधिभ्यां हि वस्तुतो न वस्तु भिद्यते। न हि घटपटाभ्यां परशुच्छिन्नदारुवदाकाशो भिद्यते। किं तु उप समीपे स्थित्वा स्वनिष्ठभेदजातीयो भेदोऽनिर्वचनीयस्तत्रासज्ज्यते। तस्मादुपाध्योर्न वास्तवं भेदकत्वमिति प्रथमाभेदशब्देनोच्यते। तत्र दृष्टान्तमाह—वनेति। यथा वनवृक्षयोर्जलाशयजलयोर्वा न वास्तवं व्योमभेदकत्वम्, तद्वत्प्रकृतोपाध्योरपि न वास्तवं तदित्यर्थः। उपाध्योर्वास्तवभेदकत्वाभावे उपहितयोर्वास्तवोऽभेद इत्याह द्वितीयाभेदशब्देन। न त्वभेदशब्देनोपहितयोर्भेद एव नास्तीत्युच्यते। तस्मान्न विरोधः। यद्वा आत्मभेदवादिनं प्रति शाम्यतु दुर्जन इति न्यायेन औपाधिकयोरप्यभेदः, किं पुनः स्वरूपचैतन्य-

वनवृक्षतदवच्छिन्नाकाशयोर्जलाशयजलत-द्गतप्रतिबिम्बाकाशयोर्वाधारभूतानुपहिताका-शवत्, अनयोरज्ञानतदुपहितचैतन्ययोराधार-भूतं यदनुपहितं चैतन्यं तत्तुरीयमित्युच्यते, 'शिवमद्वैतं चतुर्थं मन्यन्ते' इत्यादिश्रुतेः। इद-मेव तुरीयं शुद्धचैतन्यमज्ञानादितदुपहितचैत-न्याभ्यां तप्तायःपिण्डवदविविक्तं सन्महावाक्य-स्य वाच्यम्, विविक्तं सल्लक्ष्यमिति चोच्यते ॥

अस्याज्ञानस्यावरणविक्षेपनामकमस्ति शा-

स्येति प्रौढिवादेन एतदुक्तमिति न दोषः ॥

आधारभूतमधिष्ठानभूतमित्यर्थः । जीवेश्वरौ तदुपहि-तचैतन्यशब्दार्थः । तच्छब्द उक्तोपाधिपरामर्शी । तुरीयं च-तुर्थम्। चतुर्थमित्यज्ञानजीवेश्वरेभ्य इत्यर्थः ; यद्वा जाग्रत्स्वप्न-सुषुप्त्यवस्थाभ्य इत्यर्थः। अज्ञानादीति। अत्र विषयता आ-दिशब्दार्थः । महावाक्यस्येति, तत्त्वमसिवाक्यस्येत्यर्थः ॥

एवं जीवेश्वरौ निरूप्य अज्ञाने शक्तिद्वयं निरूपयति—अस्येति । अत्रावरणविक्षेपनामकमित्यनेनावरणविक्षेपस्व-

क्तिद्वयम् । आवरणशक्तिस्तावदल्पोऽपि मेघोऽनेकयोजनायतमादित्यमण्डलमवलोकयितृनयनपथपिधायकतया यथाच्छादयतीव, तथाज्ञानं परिच्छिन्नमप्यात्मानमपरिच्छिन्नमसंसारिणमवलोकयितृबुद्धिपिधायकतयाच्छादयतीव, तादृशं सामर्थ्यम् । तदुक्तम्— 'घनच्छन्नदृष्टिर्घनच्छन्नमर्कं यथा मन्यते निष्प्रभं चातिमूढः । तथा बद्धवद्भाति यो मूढदृष्टेः स

रूपं शक्तिद्वयमुक्तमिति न भ्रमितव्यम् , आवरणविक्षेपयोः शक्तित्वाभावात् । आवरणं हि चैतन्यनिष्ठम् । आवरणशक्तिस्त्वज्ञाननिष्ठत्वेन व्यवह्रियते सांप्रदायिकैः । विक्षेपस्तु कार्यम् । तत्राज्ञानं कारणम् । कारणं च सिद्धान्ते शक्तिमदित्यावश्यिकी विक्षेपानुकूला अज्ञानशक्तिरिति । आवरणं च यद्यपि नाज्ञानकार्यं तस्यानादित्वात् , तथापि तत्प्रयोज्यं भवत्येवेति तदनुकूलाप्यज्ञाने शक्तिरावश्यिकी । तस्मादावरणविक्षेपनामकमित्यावरणविक्षेपानुकूलमित्यर्थः । ननु कथं परिच्छिन्नमज्ञानमपरिच्छिन्नमात्मानमाच्छादयतीत्याशङ्क्य दृष्टत्वादित्याह— अल्पोऽपीति । मूढदृष्टेरिति । अज्ञान-

नित्योपलब्धिस्वरूपोऽहमात्मा' इति। अनयैवावरणशक्त्यावच्छिन्नस्यात्मनः कर्तृत्वभोक्तृत्वसुखदुःखमोहात्मकतुच्छसंसारभावनापि संभाव्यते यथा स्वाज्ञानेनावृतायां रज्ज्वां सर्पत्वसंभावना। विक्षेपशक्तिस्तु यथा रज्ज्वज्ञानं स्वावृतरज्जौ स्वशक्त्या सर्पादिकमुद्भावयति,

---

युक्तस्येत्यर्थः। ननु किमिदमावरणम्? शृणु— 'नास्ति' 'न प्रकाशते' इत्यादिव्यवहारालम्बनत्वयोग्यता। सा च आवश्यिकी। अन्यथा स्वप्रकाशत्वेन 'अस्ति' 'प्रकाशते' इत्यादिव्यवहारयोग्ये ब्रह्मणि 'नास्ति, न प्रकाशते ब्रह्म' इति व्यवहारानुपपत्तेः। **अनयेति।** आवरणशक्तियुक्तया अविद्ययेत्यर्थः। अधिष्ठानावरणे भ्रमः संभवति, तज्ज्ञाने भ्रमानुपपत्तेरिति भावः। **स्वावृतरज्जाविति।** अज्ञानेनावृते रज्ज्ववच्छिन्ने चैतन्य इत्यर्थः। न च रज्जुरेवावृता किं न स्यादिति वाच्यम्, तस्या जडत्वेन प्रकाशाप्रसक्तेः। प्रकाशप्रसक्तौ च प्रकाशाभावे आवरणकल्पनात्। नन्वेवं रज्ज्ववच्छिन्ने चैतन्येऽप्यावरणं न स्यात्, तस्य स्वप्रकाशत्वेऽपि पुरुषान्तरसंवेदनवद्भिन्नत्वेन प्रकाशाप्रसक्ते-

रिति चेत्; अत्र वदन्ति— इदमाकारवृत्तिदशायां प्रमातृचैतन्याभिन्नमपि रज्ज्ववच्छिन्नं चैतन्यं न स्फुरति। अतस्तत्रावरणं वक्तव्यम्। अन्यथाभेदापन्नत्वेन स्फुरणापत्तेः। न च इदमाकारवृत्त्येदमंशावच्छिन्नमेव चैतन्यं प्रमातृचैतन्याभिन्नं न तु रज्ज्ववच्छिन्नमिति वाच्यम्, इदंत्वरज्जुत्वयोर्व्याप्यवृत्तित्वेनेदमाकारवृत्तिदशायां रज्ज्ववच्छिन्नस्यापि प्रमातृचैतन्याभिन्नत्वादिति। तन्न; इदंत्वरज्जुत्वयोर्व्याप्यवृत्तित्वेऽपि इदमंशावच्छिन्नचैतन्यं रज्ज्ववच्छिन्नचैतन्यम् उत नेति वक्तव्यम्। अभिन्नं चेत्, तदेदमंशावच्छिन्नस्य स्फुरणात् रज्ज्ववच्छिन्नस्यापि चैतन्यस्य स्फुरणं वक्तव्यम्। न ह्यभेदे स्फुरणतदभावौ वक्तुं युक्तौ। ततश्च व्यर्थमावरणम्, स्फुरणप्रसक्तौ तदभावे सति तस्य कल्पनात्, इदंत्वरज्जुत्वयोर्भिन्नत्वेन तदवच्छिन्नचैतन्ययोरभेदानुपपत्तेश्च। भिन्नमिति चेत्, तर्हि इदंवृत्त्येदमंशावच्छिन्नमेव चैतन्यं प्रमातृचैतन्याभिन्नम्, न तु रज्ज्ववच्छिन्नम्। न ह्यन्याकारवृत्त्यान्यदभेदापन्नं भवति। अन्यथा घटाकारवृत्त्या त्वगिन्द्रियजन्यया रूपावच्छिन्नमपि चैतन्यं प्रमातृचैतन्याभिन्नं स्यात्, इदंत्वरज्जुत्वयोरिव रूपघटत्वयोरपि व्याप्यवृत्तित्वात्। तस्मान्नेदंवृत्त्या रज्ज्ववच्छिन्नचैतन्यं प्रमातृचैतन्याभिन्नम्। भेदे च

एवमज्ञानमपि स्वावृतात्मनि विक्षेपशक्त्या आ-काशादिप्रपञ्चमुद्भावयति, तादृशं सामर्थ्यम् । तदुक्तम्— 'विक्षेपशक्तिर्लिङ्गादि ब्रह्माण्डान्तं जगत्सृजेत्' इति ॥

न प्रकाशप्रसक्तिरिति किमर्थं रज्ज्ववच्छिन्नचैतन्ये आवर-णम् । अत्रोच्यते— सत्यं न रज्ज्ववच्छिन्ने चैतन्ये प्रका-शप्रसक्तिः, तस्य भिन्नत्वात् । तथापि न रज्जावावरणं वाच्य-म्, आवरणस्य चैतन्ये क्लृप्तत्वात् । मूलाज्ञानस्य चिन्मा-त्रविषयत्वेन तदावरणस्य चिन्निष्ठत्वात् । अतः परिच्छिन्ना-ज्ञानावरणमपि चैतन्ये एव वक्तव्यम्, न तु जडे । तदुक्तं जडे आवरणाभावादिति । किं च अतीतानागतस्थले विषय-स्यासत्त्वेनावरणाश्रयत्वानुपपत्तेस्तदुपलक्षिते चैतन्ये आवरणं वाच्यमिति तस्यैव सर्वत्र तदाश्रयत्वम् । तस्माद्युक्तमुक्तं र-ज्ज्ववच्छिन्नचैतन्यस्यावृतत्वम् । रज्जावावृतत्वं त्वदूरविप्रकर्षेण व्यपदिश्यत इति संप्रदायविदः । **एवमज्ञानमपीति** । मूला-ज्ञानमित्यर्थः । **तादृशमिति** । प्रपञ्चजननानुकूलमित्यर्थः । **विक्षेपशक्तिरिति** । विक्षेपशक्तियुक्ताविद्येत्यर्थः । लिङ्गशब्दे-न लिङ्गशरीरमुच्यते । तच्चाग्रे वक्ष्यते ॥

शक्तिद्वयवदज्ञानोपहितं चैतन्यं स्वप्रधानतया निमित्तं स्वोपाधिप्रधानतयोपादानं च भवति, यथा लूता तन्तुकार्यं प्रति स्वप्रधानतया निमित्तं स्वशरीरप्रधानतयोपादानं च भवति ॥

एवमज्ञाने निरूपिते तत्कार्यं निरूपयितुं तत्रोपादानं निमित्तं च निरूपयति— **शक्तीति**। **अज्ञानोपहितमिति**। अज्ञानविषयतोपहितमित्यर्थः, अज्ञानोपहितस्य जीवत्वाज्जीवस्य च अस्वतन्त्रत्वेन जगन्निमित्तत्वाभावात्तदुपादानत्वाभावाच्चेति द्रष्टव्यम्। **स्वप्रधानतयेति**। निमित्तशब्देन ह्यत्र न दण्डादिसाधारणं निमित्तकारणत्वमात्रमुच्यते, किं तु कर्तृत्वम्। तच्च कार्यानुकूलज्ञानवत्त्वम्। तच्च स्वरूपेणैवेश्वरस्य संभवति। न अविद्याद्वारा, तस्या जडत्वादिति भावः। **स्वोपाधीति**। उपादानत्वं हि विवर्तमानत्वम्। न तु 'यत्समवेतं कार्यमुत्पद्यते' इत्यादि पराभिमतम्, समवायानङ्गीकारात्। तच्च विवर्तमानत्वं न स्वरूपेण चैतन्यस्य, किं त्वविद्याद्वारेति तस्याः प्राधान्यम्। अत एव विवर्तमानाविद्याधिष्ठानस्वरूपमुपादानत्वमीश्वरस्येत्युक्तमिति भावः। ननु कथमेकस्य निमित्तत्वमुपादानत्वं च? तत्राह— **यथेति**। लूता

तमःप्रधानविक्षेपशक्तिमदज्ञानोपहितचैतन्यादाकाश आकाशाद्वायुर्वायोरग्निरग्नेरापोऽद्भ्यः पृथिवी चोत्पद्यते, 'एतस्मादात्मन आकाशः संभूतः' इत्यादिश्रुतेः । तेषु जाड्याधिक्यदर्शनात्तमःप्राधान्यं तत्कारणस्य । तदानीं सत्त्वरजस्तमांसि कारणगुणप्रक्रमेण तेष्वाका-

---

ऊर्णनाभिः । **स्वशरीरेति,** लालारूपस्वशरीरावयवप्रधानतयेत्यर्थः । तन्त्वाकारेण हि लालारूपः ऊर्णनाभिशरीरावयवः परिणमते; न तु तच्छरीरम्, शरीरापाये तन्त्वपायप्रसङ्गात् । तदुक्तं शारीरके— 'तन्तुनाभस्य क्षुद्रतरजन्तुभक्षणाल्लाला कठिनतामापद्यमाना तन्तुर्भवति' इति । विक्षेपशक्तिप्रधानाज्ञानोपहितेत्यत्रापि पूर्ववदेव व्याख्या ॥

तमःप्राधान्ये हेतुमाह— **तेष्विति । तत्कारणस्येति ।** आकाशादिकारणस्याज्ञानस्येत्यर्थः । **तदानीमिति,** सृष्टिकाले इत्यर्थः । यद्यप्यज्ञानगतसत्त्वरजस्तमोऽव्यतिरेकेण तत्कार्ये सत्त्वरजस्तमांसि न भिन्नानि सन्ति मानाभावात्, अज्ञानगतेषु तु तेषु 'देवात्मशक्तिं स्वगुणैर्निगूढाम्' इत्यादिवचनमेव प्रमाणम्; तथापि सत्त्वरजस्तमांस्युत्पद्यन्ते इत्यनेन अज्ञानग-

शादिषूत्पद्यन्ते । एतान्येव सूक्ष्मभूतानि तन्मात्राण्यपञ्चीकृतानि चोच्यन्ते । एतेभ्यः सूक्ष्मशरीराणि स्थूलभूतानि चोत्पद्यन्ते ॥

तसत्त्वरजस्तमःकार्यजाड्यादेरेव उत्पत्तिरुक्तेति मन्तव्यम् । **एतानीति,** आकाशादीनीत्यर्थः । **सूक्ष्मेति,** विरलावयवानीत्यर्थः । न तु सूक्ष्मत्वमणुपरिमाणवत्त्वम्, अपञ्चीकृतभूतानां व्यापकत्वात् । उच्यन्त इति । श्रुत्यादाविति शेषः । **स्थूलभूतानीति** । अत्र गुरवः— अपञ्चीकृतेभ्यः पञ्चीकृतात्मकस्थूलभूतानां नोत्पत्तिः, मानाभावात् । आत्मन आकाशाद्युत्पत्तिश्रवणवत् अपञ्चीकृतेभ्यः पञ्चीकृतभूतोत्पत्तेः श्रवणाभावात्, अपञ्चीकृताङ्गीकारे गौरवाच्च । तस्मात् यथा तन्तुभ्योऽतिरिक्तो न पटः, किं तु संयोगविशेषमापन्नास्तन्तव एव पटः, लाघवादतिरिक्तत्वे मानाभावाच्च; एवमपञ्चीकृतान्यपि पञ्चीकरणात्मकसंयोगविशेषमापन्नानि पञ्चीकृतानीत्युच्यन्ते, न त्वपञ्चीकृतेभ्यः पञ्चीकृतान्युत्पद्यन्ते आत्मन इवाकाशः । अत एव तत्त्वदीपने— 'अपञ्चीकृतानि प्रारब्धवशात्पञ्चीकृततामापद्यन्ते' इत्युक्तम् । यदि च अपञ्चीकृतेभ्यः पञ्चीकृतभूतो-

सूक्ष्मशरीराणि सप्तदशावयवानि लिङ्गशरीराणि । अवयवास्तु ज्ञानेन्द्रियपञ्चकं बुद्धिमनसी कर्मेन्द्रियपञ्चकं वायुपञ्चकं चेति । ज्ञानेन्द्रियाणि श्रोत्रत्वक्चक्षुर्जिह्वाघ्राणाख्यानि । एतान्याकाशादीनां सात्त्विकांशेभ्यो व्यस्तेभ्यः पृथक्पृथक् क्रमेणोत्पद्यन्ते । बुद्धिर्नाम निश्चयात्मिकान्तःकरणवृत्तिः । मनो नाम संकल्पविकल्पात्मिकान्तःकरणवृत्तिः । अनयोरेव चित्ताहंकारयोरन्तर्भावः । एते पुनराकाशादि-

---

त्पत्तिः स्यात् , तदा यथा तत्रापञ्चीकृतानि तत्तत्कर्मानुरोधेन लिङ्गशरीरं जनयन्तीत्युक्तम् , तथा अपञ्चीकृतानि पञ्चीकृतानि जनयन्तीत्येवोक्तं स्यात् , न तु पञ्चीकृततामापद्यन्ते इत्युक्तं स्यादिति । तस्मान्नापञ्चीकृतेभ्यः पञ्चीकृतोत्पत्तिरिति । तथा च एतेभ्यः स्थूलभूतान्युत्पद्यन्त इत्यनेन संयोगविशेषस्यैवोत्पत्तिरुक्ता भवतीति ज्ञेयम् ॥

सूक्ष्मशरीराणि निरूपयति—सूक्ष्मेति । सप्तेति । सप्तदश अवयवा एकदेशा येषां तानि । श्रोत्रादीनां क्रमः तदुत्पा-

गतसात्त्विकांशेभ्यो मिलितेभ्य उत्पद्यन्ते। एतेषां प्रकाशात्मकत्वात्सात्त्विकांशकार्यत्वम्। इयं बुद्धिर्ज्ञानेन्द्रियैः सहिता विज्ञानमयकोशो भवति। अयं कर्तृत्वभोक्तृत्वसुखित्वदुःखित्वाद्यभिमानित्वेनेहलोकपरलोकगामी व्यावहारिको जीव इत्युच्यते। मनस्तु ज्ञानेन्द्रियैः सहितं सन्मनोमयकोशो भवति। कर्मेन्द्रियाणि वाक्पाणिपादपायूपस्थाख्यानि। एतानि पुनराकाशादीनां रजोंशेभ्यो व्यस्तेभ्यः पृथक्पृथक्

दकभूतक्रमाद्द्रष्टव्यः। एते चित्तबुद्धिमनोहंकाररूपा अन्तःकरणभेदाः। **मिलितेभ्य इति**। अन्तःकरणस्य गन्धाद्युपलब्धौ साधारणत्वात्पञ्चभूतारभ्यत्वम्। क्वचित्तैजसत्वव्यपदेशस्तु तेजोबाहुल्यात्। अतः अन्तःकरणपरिणामभूतचित्तादीनां पञ्चभूतारभ्यत्वमिति द्रष्टव्यम्। श्रोत्रादेस्तु शब्दाद्युपलब्धावसाधारणत्वाद्व्यस्तभूतारभ्यत्वमिति भावः। **एतेषामिति**, श्रोत्रादीनां चित्तादीनां च इत्यर्थः। प्रसङ्गादाह— **इयमित्यादिना**। **अयमिति**, विज्ञानमय इत्यर्थः। एतच्च उपलक्षणम्। लिङ्गशरीरोपहितस्य इहलोकपरलोकगा-

क्रमेणोत्पद्यन्ते । वायवः प्राणापानव्यानोदानसमानाः। प्राणो नाम प्राग्गमनवान्नासाग्रस्थानवर्ती। अपानो नामावाग्गमनवान्पाय्वादिस्थानवर्ती। व्यानो नाम विष्वग्गमनवानखिलशरीरवर्ती। उदानो नाम कण्ठस्थानीय ऊर्ध्वगमनवानुत्क्रमणवायुः। समानो नाम शरीरमध्यगताशितपीतान्नादिसमीकरणकरः। केचित्तु नागकूर्मकृकलदेवदत्तधनंजयाख्याः पञ्चान्ये वायवः सन्तीति वदन्ति। तत्र नाग उद्गिरणकरः। कूर्म उन्मीलनकरः। कृकलः क्षुतकरः। देवदत्तो जृम्भणकरः। धनंजयः पोषणकरः। एतेषां प्राणादिष्वन्तर्भावात्प्राणादयः पञ्चैवेति केचित्। एतत्प्राणादिपञ्चकमाकाशा-

मित्वात्। पृथगिति। वाग्व्योमविकारः पाणिर्वायुविकार इत्यादि स्वयमूह्यम्। अननं गमनम्। विष्वक् समन्तात्। समीकरणं साम्यावस्था। उद्गिरणम् उद्गारः। उन्मीलनं निमीलनस्योपलक्षणम्। प्राणस्याप्यन्तःकरणवत्साधारणत्वात्

दिगतरजोंशेभ्यो मिलितेभ्य उत्पद्यते । इदं प्राणादिपञ्चकं कर्मेन्द्रियैः सहितं सत् प्राणमयकोशो भवति । अस्य क्रियात्मकत्वेन रजोंशकार्यत्वम् । एतेषु कोशेषु मध्ये विज्ञानमयो ज्ञानशक्तिमान्कर्तृरूपः । मनोमय इच्छाशक्तिमान्करणरूपः । प्राणमयः क्रियाशक्तिमान्कार्यरूपः । योग्यत्वादेवमेतेषां विभाग इति वर्णयन्ति । एतत्कोशत्रयं मिलितं सत् सूक्ष्मशरीरमित्युच्यते ॥

अत्राप्यखिलसूक्ष्मशरीरमेकबुद्धिविषयतया

पञ्चभूतारभ्यत्वम् । इदमित्यादि सुगमम् । अस्येति, कर्मेन्द्रियपञ्चकस्य वायुपञ्चकस्य च इत्यर्थः ॥

अत्रापीति । ननु यथा वृक्षसमुदायो वनम्, तथा लिङ्गशरीरसमुदायो न समष्टिः । तथा सति वृक्षावच्छिन्नाकाशसमुदायो यथा वनावच्छिन्नाकाशो न त्वतिरिक्तोऽस्ति, अतिरिक्तोपाधेरभावात्; एवं समष्टिलिङ्गशरीरोपहितहिरण्यगर्भोऽपि परिच्छिन्नलिङ्गशरीरोपहितास्मदाद्यनेकजीवस-

वनवज्जलाशयवद्वा समष्टिः, अनेकबुद्धिविषयतया वृक्षवज्जलवद्वा व्यष्टिरपि भवति। एतत्समष्ट्युपहितं चैतन्यं सूत्रात्मा हिरण्यगर्भः

मूह इत्यापद्येत, अतिरिक्तोपाधेरभावात् । न च एतद्युक्तम् , हिरण्यगर्भस्य प्रभूतपुण्यजीवविशेषस्य अस्मदादिभ्यो भिन्नत्वेन श्रूयमाणत्वात् । किं च 'समः प्लुषिणा समो नागेन समो मशकेन' इत्यादिना 'वायुना वै गौतम सूत्रेण' इत्यादिना च हिरण्यगर्भलिङ्गशरीरस्य व्यापकत्वमेकत्वं च प्रतीयते । तत्परिच्छिन्नलिङ्गशरीरोपहितास्मदाद्यनेकजीवसमूहस्य हिरण्यगर्भत्वे न युज्यते । किं च 'ज्ञानमप्रतिहतं यस्य' इत्यादिना हिरण्यगर्भस्य सर्वज्ञत्वादि प्रतीयते । यदि च जीवसमूहस्य हिरण्यगर्भत्वं तदा समूहस्य समूहिभ्योऽतिरिक्तत्वाभावेनास्मदादीनामेव हिरण्यगर्भत्वेन सर्वज्ञत्वादिप्रसङ्गः । न चैतत्, अनुभवविरोधात् । तस्मान्न लिङ्गशरीरसमुदायः समष्टिरिति चेत्, सत्यम् । न लिङ्गशरीरसमुदायः समष्टिः । किं तु व्यापकं लिङ्गशरीरं समष्टिशब्देनोच्यते । तदुपहितो हिरण्यगर्भ इति तस्य व्यापकत्वमेकत्वं च युज्यते । अयं चाधिकारिकः कश्चि-

प्राणश्चेत्युच्यते, सर्वत्रानुस्यूतत्वाज्ज्ञानेच्छाक्रियाशक्तिमदुपहितत्वाच्च। अस्यैषा समष्टिः स्थूलप्रपञ्चापेक्षया सूक्ष्मत्वात्सूक्ष्मशरीरं विज्ञानमयादिकोशत्रयं जाग्रद्वासनामयत्वात्स्वप्नः, अत एव स्थूलप्रपञ्चलयस्थानमिति चोच्यते। एतद्व्यष्ट्युपहितं चैतन्यं तैजसो भवति, तेजोमयान्तःकरणोपहितत्वात्। अस्यापीयं व्यष्टिः स्थूलशरीरापेक्षया सूक्ष्मत्वादि-

---

ज्जीव एव, न त्वीश्वरः, 'सोऽबिभेत्' इत्यादिना भयवत्त्वादिश्रवणात्। व्यष्टिशब्देन च परिच्छिन्नानि लिङ्गशरीराण्युच्यन्ते। तदुपहिताश्चानेकेऽस्मदादयो जीवाः। व्यष्टिसमष्टिलिङ्गशरीरयोस्तु नाभेदः। तथा सति तदुपहितयोरप्यभेदे सर्वज्ञत्वादिधर्मसांकर्यप्रसङ्गात्। मूले त्वभेदशब्दः पूर्ववद्व्याख्येय इति। सूत्रात्मेति व्यपदेशे युक्तिमाह—**सर्वत्रेति**। 'वायुना वै गौतम सूत्रेणायं च लोकः परश्च लोकः सर्वाणि भूतानि संदृब्धानि' इति वचनादिति भावः। हिरण्यगर्भ इति व्यपदेशे युक्तिमाह—**ज्ञानेति**। प्राण इति व्यपदेशे तामाह—**क्रियेति**। **अत एवेति**।

ति हेतोरेव सूक्ष्मशरीरं विज्ञानमयादिकोश-त्रयं जाग्रद्वासनामयत्वात्स्वप्नः, अत एव स्थूलशरीरलयस्थानमिति चोच्यते । एतौ सूत्रात्मतैजसौ तदानीं मनोवृत्तिभिः सूक्ष्मविषयाननुभवतः, 'प्रविविक्तभुक्तैजसः' इत्यादि-

---

यतो वासनामयम् अत एवेत्यर्थः । अन्तःकरणस्य तेजोमयत्वं तेजोबाहुल्यात् । **तदानीमिति,** स्वप्नकाले इत्यर्थः । सूक्ष्मविषयान् प्रातिभासिकान्रथादीनित्यर्थः । यत्तु वासनानिर्मितत्वेन सूक्ष्मत्वमिति, तन्न । सत्कार्यवादे घटादेरपि वासनाजन्यत्वेन सूक्ष्मत्वापत्तेः । न च वासनामात्रजन्यत्वे तत्सूक्ष्मत्वमिति वाच्यम्, स्वाप्निकपदार्थानामज्ञानजन्यत्वेन वासनामात्राजन्यत्वात् । **मनोवृत्तिभिरिति** । यद्यपि स्वाप्निकपदार्थानां साक्षिण्यध्यस्तत्वेन सुखादिवत्साक्षिवेद्यत्वम्, न च साक्षिण्यध्यासे इदंतया प्रतिभासः कथमिति वाच्यम्, तस्यापि भ्रान्तत्वात् । एतच्च 'देशेऽपि तादृश एव' इत्यादिना स्वप्नटीकायां स्पष्टम् । किं च मनोवृत्तेः प्रमाणसहकारित्वेन तदानीं च प्रमाणोपरमात् न मनोवृत्तिगम्यत्वं स्वाप्निकानाम्, किं तु साक्षिवेद्यत्वमेव ।

श्रुतेः। अत्रापि समष्टिव्यष्ट्योस्तदुपहितसूत्रात्मतैजसयोर्वनवृक्षवत्तदवच्छिन्नाकाशवच्च जलाशयजलवत्तद्गतप्रतिबिम्बाकाशवच्च अभेदः। एवं सूक्ष्मशरीरोत्पत्तिः॥

स्थूलभूतानि तु पञ्चीकृतानि। पञ्चीकरणं त्वाकाशादिषु पञ्चस्वेकैकं द्विधा समं विभज्य तेषु दशसु भागेषु प्राथमिकान्पञ्च भागान्प्रत्येकं चतुर्धा समं विभज्य तेषां चतुर्णां भागानां स्वस्वद्वितीयार्धभागपरित्यागेन भागान्तरेषु योजनम्। तदुक्तम्—'द्विधा विधाय चैकैकं चतुर्धा प्रथमं पुनः। स्वस्वेतरद्वितीयांशैर्योजना-

---

तथापि मनसि वृत्तिः वर्तनं येषां ते निद्रादिदोषाः, तैः साहाय्यं प्राप्य स्वयं विषयाननुभवत इत्यर्थ इति द्रष्टव्यम्। स्वाप्निकपदार्थाश्च मूलाज्ञानकार्या इत्यन्यत्र विस्तरोऽस्मत्तातकृतौ। लिङ्गशरीरनिरूपणमुपसंहरति—एवमिति॥

स्थूलानि निरूपयति— स्थूलेति। 'तासामेकैकां त्रिवृतं त्रिवृतं करवाणि' इति त्रिवृत्करणश्रुतिः। त्रिवृत्करणं

त्पञ्च पञ्च ते' इति। अस्याप्रामाण्यं नाशङ्कनीयम्, त्रिवृत्करणश्रुतेः पञ्चीकरणस्याप्युपलक्षणत्वात्। पञ्चानां पञ्चात्मकत्वे समानेऽपि तेषु च 'वैशेष्यात्तद्वादस्तद्वादः' इति न्यायेनाकाशादिव्यपदेशः संभवति। तदानी-

---

तु त्रयाणां भूतानां तेजोबन्नानामेकैकं द्विधा विभज्यार्धत्रयमपि प्रत्येकं द्विधा विभज्य तत्तदर्धस्य स्वार्धपरित्यागेनार्धान्तरयोर्योजनम्। **उपलक्षणत्वादिति।** 'आत्मन आकाशः संभूतः' इत्यादिना पञ्चानामपि भूतानां सृष्ट्याम्नानात्पुराणादावाकाशवाय्वादेरपि स्थूलसूक्ष्मविभागाम्नानादिति भावः। ननु पञ्चानां पञ्चात्मकत्वे समाने, कथमसाधारण्येन पृथिव्यादिव्यपदेशः तत्राह— **पञ्चानामिति।** वैशेष्यात्पृथिव्यादिभागानामाधिक्यात्, तद्वादः पृथिव्यादिव्यपदेश इत्यर्थः। एवं च पञ्चीकरणे आकाशवाय्वोरपि रूपवत्त्वमहत्त्वाभ्यां चाक्षुषत्वं प्रसज्जत इति दूषणं परास्तम्, रूपवत्त्वमहत्त्वयोर्विद्यमानत्वेऽप्याकाशादिभागयोराधिक्येन तदभिभवोपपत्तेः। अन्यथा त्रिवृत्करणपक्षेऽपि तेजसि गन्धोपलम्भप्रसङ्गः। पञ्चीकरणानङ्गीकारे दूषणान्तरमाह— **तदानीमिति,** पञ्चीकरणकाले इत्यर्थः।

माकाशे शब्दोऽभिव्यज्यते, वायौ शब्दस्पर्शौ, अग्नौ शब्दस्पर्शरूपाणि, अप्सु शब्दस्पर्शरूपरसाः, पृथिव्यां शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाश्च ।

एतेभ्यः पञ्चीकृतेभ्यो भूतेभ्यो भूर्भुवः स्वर्महर्जनस्तपः सत्यमित्येतन्नामकानामुपर्युपरि विद्यमानानाम्, अतलवितलसुतलरसातलतलातलमहातलपातालनामकानामधोऽधो विद्यमानानां लोकानां ब्रह्माण्डस्य तदन्तर्वर्तिचतुर्विधस्थूलशरीराणां तदुचितानामन्नपानादीनां चोत्पत्तिर्भवति । चतुर्विधशरीराणि तु जरायुजाण्डजोद्भिज्जस्वेदजाख्यानि । जरायुजानि जरायुभ्यो जातानि मनुष्यपश्वादीनि । अण्डजा-

---

पञ्चीकरणानङ्गीकार आकाशवाय्वोः सूक्ष्मत्वेन सूक्ष्मपृथिव्यां गन्धानुपलम्भवत्तयोः शब्दस्पर्शानुपलम्भप्रसङ्ग इति भावः ॥

उपरि विद्यमानानामित्यादिषष्ठ्यन्तानामेतेभ्य उत्पत्तिर्भवतीत्यन्वयः । शरीराणीत्यादि स्पष्टम् ॥

न्यण्डेभ्यो जातानि पक्षिपन्नगादीनि । उद्भिज्जानि भूमिमुद्भिद्य जातानि कक्षवृक्षादीनि । स्वेदजानि स्वेदेभ्यो जातानि यूकामशकादीनि ॥

अत्रापि चतुर्विधसकलस्थूलशरीरमेकानेकबुद्धिविषयतया वनवज्जलाशयवद्वा समष्टिर्वृक्षवज्जलवद्वा व्यष्टिरपि भवति । एतत्समष्ट्युपहितं चैतन्यं वैश्वानरो विराडित्युच्यते, सर्वन-

---

एतत्समष्टीति । अत्राहुः— न स्थूलशरीरसमुदायः समष्टिः । तथा सति स्थूलशरीरोपहितास्मदादिजीवसमुदाय एव विराट् स्यात् । न चैतद्युक्तम्, विराजो भिन्नतया श्रवणात् । नापि व्यापकं स्थूलशरीरं समष्टिस्तदुपहितश्च विराडिति युक्तम्, अस्मदादिवद्विराजः प्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् । तस्मान्न समष्ट्युपहितो विराट् । किं तु परिच्छिन्नचतुर्मुखस्थूलशरीरोपहितः सत्यलोकाधिपतिः सर्वज्ञो हिरण्यगर्भाच्छतगुणापकृष्टानन्दभुग्जीवविशेष एव विराट् । तस्य च समष्ट्युपहितत्वमस्मदादिसकलस्थूलशरीराभिमानात्कचिद्व्यपदिश्यते । न तु वस्तुतः समष्ट्युपहितत्वम्, उक्तहेतोः । स च अस्मदादि-

राभिमानित्वाद्विविधं राजमानत्वाच्च। अस्यैषा समष्टिः स्थूलशरीरम्, अन्नविकारत्वादन्नमयकोशः, स्थूलभोगायतनत्वाच्च स्थूलशरीरं जाग्रदिति च व्यपदिश्यते। एतद्व्यष्ट्युपहितं चैतन्यं विश्व इत्युच्यते, सूक्ष्मशरीराभिमानमपरित्यज्य स्थूलशरीरादिप्रविष्टत्वात्। अस्याप्येषा व्यष्टिः स्थूलशरीरम्, अन्नविकारत्वादेव हेतोरन्नमयकोशो जाग्रदिति चोच्यते। तदानीमेतौ विश्ववैश्वानरौ दिग्वातार्कवरुणाश्विभिः क्रमान्नियन्त्रितेन श्रोत्रादीन्द्रियपञ्चकेन क्रमाच्छब्द-

---

भ्यो भिन्नः। अन्यथा सर्वज्ञत्वादिधर्मसांकर्यं स्यादिति। अन्नं पृथिवी। अज्ञानोपहित आनन्दमयः, बुद्ध्युपहितो विज्ञानमयः, मनउपहितो मनोमयः, प्राणोपहितः प्राणमयः, स्थूलशरीरोपहितश्चान्नमय इत्याखण्डलार्थः। **विश्व इति।** अज्ञानोपहितः प्राज्ञः, लिङ्गशरीरोपहितस्तैजसः, स्थूलशरीरोपहितश्च विश्व इत्याखण्डलार्थः। **जाग्रदिति,** जाग्रद्दशायां विद्यमानत्वादित्यर्थः। **तदानीमिति,** जाग्रद्दशायामित्यर्थः। द्वितीयान्तानां गन्धानित्यादीनामनुभवत इत्यनेन संबन्धः। वा-

स्पर्शरूपरसगन्धानग्नीन्द्रोपेन्द्रयमप्रजापतिभिः क्रमान्नियन्त्रितेन वागादीन्द्रियपञ्चकेन क्रमाद्वचनादानगमनविसर्गानन्दांश्चन्द्रचतुर्मुखशंकराच्युतैः क्रमान्नियन्त्रितेन मनोबुद्ध्यहंकारचित्ताख्येनान्तरिन्द्रियचतुष्केण क्रमात्संकल्पनिश्चयाहंकार्यचैत्तांश्च सर्वानेतान्स्थूलविषयाननुभवतः, 'जागरितस्थानो बहिःप्रज्ञः' इत्यादिश्रुतेः । अत्राप्यनयोः स्थूलव्यष्टिसमष्ट्योस्तदुपहितविश्ववैश्वानरयोश्च वनवृक्षवत्तदवच्छिन्नाकाशवच्च जलाशयजलवत्तद्गतप्रति-

---

गादीन्द्रियपञ्चकेनेत्यस्याग्रे जनितानिति शेषः । वचनादीनानन्दान्तान्यथायथं ज्ञानेन्द्रियैः साक्षिणा वा अनुभवत इत्यर्थ इति द्रष्टव्यम्, कर्मेन्द्रियाणामनुभावकत्वाभावात् । चतुर्मुखो विराट् । मनोबुद्ध्यादीनामिन्द्रियत्वं संकल्पादिग्राहकत्वं च उपचारादुक्तम्, तेषां तैः सहाभेदात् । उपचारश्च संकल्पादीनां स्वसाक्षिप्रत्यक्षे विषयत्वेन हेतुत्वात् । अत्रापीति । एतदेकदेशिमतम्, औपाधिकयोगाद्विराजः समष्ट्यु-

बिम्बाकाशवच्च पूर्ववदभेदः । एवं पञ्चीकृतपञ्चभूतेभ्यः स्थूलप्रपञ्चोत्पत्तिः ॥

एतेषां स्थूलसूक्ष्मकारणप्रपञ्चानामपि समष्टिरेको महान्प्रपञ्चो भवति, यथावान्तरवनानां समष्टिरेकं महद्वनं भवति यथा वावान्तरजलाशयानां समष्टिरेको महाञ्जलाशयः। एतदुपहितं वैश्वानरादीश्वरपर्यन्तं चैतन्यमप्यवान्तरवनावच्छिन्नाकाशवदवान्तरजलाशयगतप्रतिबिम्बाकाशवच्चैकमेव । आभ्यां महाप्रपञ्चतदुपहितचैतन्याभ्यां तप्तायःपिण्डवदविविक्तं सदनुपहितं चैतन्यम् 'सर्वं खल्विदं

पहितत्वाभावाच्चेति केचित् । अभेदशब्दो भेदयतीति व्युत्पत्त्या पूर्ववद्व्याख्येयः । समष्ट्युपहितत्वं तु स्थूलाभिमानित्वादिति वा अर्थः। स्थूलनिरूपणमुपसंहरति—**एवमिति** ॥

स्थूलेति । यद्यपि न स्थूलसमष्टिः, तथापि स्थूलव्यष्टिरेव विराजः समष्टिरुक्तेति मन्तव्यम् । **एकमेवेति** । एतच्च उपासनार्थम्, विराड्ढिरण्यगर्भयोर्जीवत्वेनेश्वराभेदायो-

ब्रह्म' इति वाक्यस्य वाच्यं भवति, विविक्तं सल्लक्ष्यमपि भवति । एवं वस्तुन्यवस्त्वारोपोऽध्यारोपः सामान्येन प्रदर्शितः ॥

इदानीं प्रत्यगात्मनीदमिदमयमयमारोपयतीति विशेषत उच्यते—अतिप्राकृतस्तु—'आत्मा वै पुत्र' इत्यादिश्रुतेः स्वस्मिन्निव पुत्रेऽपि प्रेमदर्शनात्पुत्रे पुष्टे नष्टे चाहमेव पुष्टो नष्टश्चेत्याद्यनुभवाच्च पुत्र आत्मेति वदति । चार्वाकस्तु—'स वा एष पुरुषोऽन्नरसमयः'

गात् । जीवत्वं च 'भयात्' इत्यादिश्रवणादित्युक्तम् । वास्तवाभेदाभिप्रायं वा एतदिति संप्रदायः ॥

इदानीमिति, सामान्यतोऽध्यारोपनिरूपणानन्तरमित्यर्थः । इदमिदमिति, वक्ष्यमाणं पुत्रत्वादीत्यर्थः । अयमयमिति, स स वादीत्यर्थः । आत्मा वै पुत्रेति । यद्यपि प्राकृतानां श्रुत्युपन्यासो न युक्तस्तत्प्रामाण्यानङ्गीकारात्, तथापि सिद्धान्तिना तत्तत्प्रामाण्याङ्गीकारेण तं प्रति तदुपन्यासो युक्त इति भावः । एवमग्रेऽपि

इत्यादिश्रुतेः, प्रदीप्तगृहात्स्वपुत्रं परित्यज्यापि स्वस्य निर्गमदर्शनात्, 'स्थूलोऽहम्' 'कृशोऽहम्' इत्याद्यनुभवाच्च स्थूलशरीरमात्मेति वदति। अपरश्चार्वाकः— 'ते ह प्राणाः प्रजापतिं पितरमेत्योचुः' इत्यादिश्रुतेः, इन्द्रियाणामभावे शरीरचलनाभावात्, 'काणोऽहम्' 'बधिरोऽहम्' इत्याद्यनुभवाच्चेन्द्रियाण्यात्मेति वदति। अपरश्चार्वाकः— 'अन्योऽन्तर आत्मा

द्रष्टव्यम्। अतिप्राकृताद्विशेषमाह— प्रदीप्तेति। 'आत्मा वै पुत्र' इत्यादिश्रुतिस्तु पुत्रस्य प्रियत्वमाहेत्यर्थः। प्राणाः इन्द्रियाणि। ऊचुरिति। तथा च इन्द्रियाणां चेतनत्वमाश्रयणीयम्; अन्यथा वचनासंभव इति भावः। शरीराद्विशेषमाह— इन्द्रियाणामिति। उपजीव्यत्वादिन्द्रियाणामात्मत्वमिति भावः। 'स वा एषः' इत्यादिश्रुतिस्तु स्थूलदृष्ट्यभिप्राया; अन्यथोत्तरश्रुतिविरोध इत्यर्थः। स्थूलस्यात्मत्वे बाल्यचेष्टाः कौमारादौ न स्मरेदित्यादि द्रष्टव्यम्। 'स्थूलोऽहम्' इत्याद्यनुभवस्तु देहस्य तादात्म्याध्यासात्। न च प्रामाणिकस्य कथमध्यास इति वाच्यम्। शरीरत्वादिना प्रा-

प्राणमयः' इत्यादिश्रुतेः, प्राणाभाव इन्द्रियादिचलनायोगात्, 'अहमशनायावान्' 'अहं पिपासावान्' इत्याद्यनुभवाच्च प्राण आत्मेति वदति । अन्यस्तु चार्वाकः— 'अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयः' इत्यादिश्रुतेः, मनसि सुप्ते

माणिकत्वेऽपि तादात्म्याभिनिविष्टमनुष्यत्वेनाध्यासात् । **अन्योऽन्तर आत्मेति,** अन्नमयादित्यर्थः । **प्राणाभाव इति ।** मरणकाले इति शेषः । तथा च उपजीव्यत्वात्प्राणस्यैव आत्मत्वम् । 'ते ह प्राणाः' इति श्रुतिस्त्विन्द्रियाधिष्ठातृदेवताभिप्राया । इन्द्रियाणामेवात्मत्वे 'पुरुषं प्राप्यास्तं यन्ति' इत्यादिश्रुतिविरोधः, 'यश्चक्षुषा रूपमद्राक्षं स एवाहं त्वगिन्द्रियेण स्पर्शमनुभवामि' इत्याद्यनुभवविरोधश्च स्यात् । 'बधिरोऽहम्' इत्याद्यनुभवस्तु बधिरत्वादिधर्माध्यासादिति केचित । अन्ये तु— बधिरत्वादिनेन्द्रियाणां तादात्म्याध्यास इत्याहुः । अशनाया अशितुमिच्छा; पातुमिच्छा पिपासा; एते च प्राणधर्मौ । **अन्योऽन्तर आत्मेति,** प्राणमयादित्यर्थः । **मनसीति ।** मूर्च्छादाविति शेषः । प्राणप्रवृत्तेर्मनोधीनत्वाच्च । तदुक्तं विवरणे— 'मनोधी-

प्राणादेरभावात्, 'अहं संकल्पवान्' 'अहं विकल्पवान्' इत्याद्यनुभवाच्च मन आत्मेति वदति। बौद्धस्तु— 'अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमयः' इति श्रुतेः, कर्तुरभावे करणस्य शक्त्यभावात्, 'अहं कर्ता' 'अहं भोक्ता' इत्याद्यनुभवाच्च बुद्धिरात्मेति वदति। प्राभाक-

---

नतादर्शनात्प्राणप्रवृत्तेः' इति। अत उपजीव्यत्वान्मनस एव आत्मत्वम्; न तु प्राणस्य, मनोधीनत्वानुपपत्तेः, चेतनस्य जडाधीनप्रवृत्त्यभावात्। किं च प्राणस्य आत्मत्वे तत्समानयोगक्षेमत्वेन अपानादेरप्यात्मत्वप्रसङ्गः। तथा च अनेकात्माधिष्ठितशरीरस्य युगपद्विरुद्धप्रवृत्तिप्रसङ्गेनोन्मथनं स्यात्। ततश्च प्राणस्य नात्मत्वम्। किं त्वेकस्य मनस एव। 'प्राणमयः' इति श्रुतिस्तु 'अन्नमयः' इतिवद्व्याख्येया। 'अहमशनायावान्' इति प्रत्ययस्तु 'बधिरोऽहम्' इति प्रत्ययवन्नेयः। अन्योऽन्तर आत्मा मनोमयादित्यर्थः। **करणस्येति**। सुखादिज्ञानकरणत्वेन हि मनोऽनुमीयते। अतस्तत्करणम्। ततस्तदतिरिक्तः कर्ता वाच्यः, करणातिरिक्तस्य कर्तुर्दर्शनात्। यश्च कर्ता स आत्मा, सा

रतार्किकौ तु— 'अन्योऽन्तर आत्मानन्दमयः' इत्यादिश्रुतेः, बुद्ध्यादीनामज्ञाने लयदर्शनात्, 'अहमज्ञः' 'अहमज्ञानी' इत्याद्यनुभवाच्चाज्ञानमात्मेति वदतः । भाट्टस्तु— 'प्रज्ञानघन एवानन्दमयः' इत्यादिश्रुतेः, सुषुप्तौ

च बुद्धिरित्यर्थः । **प्राभाकरेति** । यद्यपि गुरुभिस्तार्किकैर्वा आत्मा नानन्दरूपत्वेन स्वीक्रियते, तस्य सुखाश्रयत्वेन स्वीकारात्; नाप्यज्ञानरूपत्वेन स्वीक्रियते, ज्ञानाश्रयत्वेन स्वीकारात्, ज्ञानाश्रयस्य च अज्ञानत्वायोगात्, सिद्धान्ताभिमतस्य अज्ञानस्य तैरनङ्गीकाराच्च । तथापि तैर्न चिद्रूप आत्मा स्वीक्रियते; किं तु ज्ञानाश्रयो जडः, तस्यानादित्वं च स्वीक्रियते । एवंभूतश्च वस्तुतो नात्मा, 'सत्यं ज्ञानम्' इत्यादिश्रुत्या तस्य चिद्रूपतया श्रवणात् । तस्मात्परस्यात्मत्वेनाभिमतो योऽनादिसिद्धो जडः पदार्थः, तद्वस्तुतोऽज्ञानमेव, तस्य जडत्वे सति अनादित्वात् । अतः परेषामज्ञान एव आत्मत्वभ्रम इति भावः । बुद्धेरात्मत्वं दूषयति— **बुद्ध्यादीनामिति** । 'यदा वै पुरुषः स्वपिति' इत्यादिश्रुतिष्विति शेषः, अहमज्ञ इत्यन्वाचयोक्तेः । **प्रज्ञानघन इति**, ज्ञानस्वरूप

प्रकाशाप्रकाशसद्भावात्, 'मामहं न जानामि' इत्याद्यनुभवाच्चाज्ञानोपहितं चैतन्यमात्मेति वदति। अपरो बौद्धः—'असदेवेदमग्र आसीत्' इत्यादिश्रुतेः, सुषुप्तौ सर्वाभावात्, 'अहं सुषुप्तौ नासम्' इत्युत्थितस्य स्वाभावपरामर्शविषयानुभवाच्च शून्यमात्मेति वदति ॥

एतेषां पुत्रादीनामनात्मत्वमुच्यते— एतैरतिप्राकृतादिवादिभिरुक्तेषु श्रुतियुक्त्यनुभवाभासेषु पूर्वपूर्वोक्तश्रुतियुक्त्यनुभवाभासानाम्

इत्यर्थः। भाट्टैर्ह्यात्मनो द्रव्यबोधात्मकत्वं स्वीक्रियते। अतस्तेषामज्ञानोपहिते चैतन्ये एव आत्मत्वभ्रम इति भावः। द्रव्यबोधात्मकत्वे युक्तिमाह— सुषुप्तावित्यादिना। अपर इति, स्पष्टम्। श्रुतेश्च वस्तुतोऽनभिव्यक्तनामरूपात्मनावस्थाने तात्पर्यम्, 'सदेव सोम्येदमग्र आसीत्' इति श्रुतेः, असतः सज्जननायोगाच्चेति ध्येयम् ॥

विशेषाध्यारोपं प्रदर्श्य तस्यारोपत्वं दर्शयति— एतेषामिति। उत्तरश्रुतियुक्त्यनुभवाभासैः पूर्वश्रुतियुक्त्यनुभवा-

उत्तरोत्तरश्रुतियुक्त्यनुभवाभासैरात्मत्वबाधदर्शनात्पुत्रादीनामनात्मत्वं स्पष्टमेव। किं च 'प्रत्यक्' 'अस्थूलः' 'अचक्षुः' 'अप्राणः' 'अमनाः' 'अकर्ता' 'चैतन्यम्' 'चिन्मात्रम्' 'सत्' इत्यादिप्रबलश्रुतिविरोधात्, अस्य पुत्रादिशून्यपर्यन्तस्य जडस्य चैतन्यभास्यत्वेन घटादिवदनित्यत्वात्, 'अहं ब्रह्म' इति विद्वदनुभवप्राबल्याच्च तत्तच्छ्रुतियुक्त्यनुभवाभासानां बाधितत्वादपि पुत्रादिशून्यपर्यन्तमखिलमनात्मै-

---

भासानां बाधनात्पुत्रादीनामनात्मत्वमित्युक्त्वा प्रकारान्तरेण पुत्रादीनामनात्मत्वमाह— किं चेति। प्रत्यक्पदेन पुत्रस्यानात्मत्वमुच्यते, तस्य पराक्त्वात्। अकर्तृपदेन च बुद्धेः, आत्मचैतन्यपदेन जडस्याज्ञानस्य। चिन्मात्रमिति द्रव्यबोधात्मकस्यानात्मत्वमुच्यते। प्रत्यगस्थूलाद्यात्मना ह्यात्मा श्रुत्योच्यते। पुत्रादीनामात्मत्वे तद्विरुद्धमित्यर्थः। प्रबलेति, उपक्रमोपसंहारादिना प्राबल्यनिश्चयादित्यर्थः। अस्येति। तथा च 'विमतं नात्मा चिद्भास्यत्वाद्घटवत्' इत्यनुमानमुक्तं भवति। पुत्रादीनामनात्मत्वे प्रत्यवायमप्याह— अहमिति।

व। अतस्तत्तद्भासकं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभावं प्रत्यक्चैतन्यमेवात्मवस्त्विति वेदान्तविद्वदनुभवः। एवमध्यारोपः॥

अपवादो नाम रज्जुविवर्तस्य सर्पस्य रज्जुमात्रत्ववद्वस्तुविवर्तस्यावस्तुनोऽज्ञानादेः प्रपञ्चस्य वस्तुमात्रत्वम्। तदुक्तम्— 'सतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विकार इत्युदीरितः। अतत्त्वतोऽन्यथाप्रथा विवर्त इत्युदीरितः' इति। तथा हि—एतद्भोगायतनं चतुर्विधसकलस्थूलशरीरजातम्, भोग्यरूपान्नपानादिकम्, एतदायतन-

---

अत इति। तथा च तत्तद्भादिनां पुत्राद्यात्मत्वोक्तिरारोपमात्रमित्यर्थः। शुद्धपदेन संसारराहित्यमुच्यते। तच्च संसारराहित्यं न मुक्तिदशायामेव, किं तु सर्वदेत्याह—मुक्तेति। 'विमुक्तश्च विमुच्यते' इति श्रुतेरित्यर्थः। बुद्धिपदेन स्वप्रकाशत्वमुच्यते। दीपसाधारण्यं निराकरोति— चैतन्यमिति॥

इदानीमपवादं निरूपयति—अपवादो नामेति। संगतिश्च हेतुहेतुमद्भावलक्षणा बोध्या। अवस्तुभूतस्य वस्त्वा-

भूतभूरादिचतुर्दश भुवनानि, एतदायतनभूतं ब्रह्माण्डं चैतत्सर्वमेतेषां कारणरूपपञ्चीकृतभूतमात्रं भवति । एतानि शब्दादिविषयसहितानि पञ्चीकृतानि भूतानि, सूक्ष्मशरीरजातं चैतत्सर्वमेतेषां कारणरूपापञ्चीकृतभूतमात्रं भवति । एतानि सत्त्वादिगुणसहितान्यपञ्चीकृतानि उत्पत्तिव्युत्क्रमेणैतत्कारणभूताज्ञानोपहितचैतन्यमात्रं भवन्ति । एतदज्ञानमज्ञानोपहितं चैतन्यं चेश्वरादिकमेतदाधारभूतानुपहितचैतन्यरूपं तुरीयं ब्रह्ममात्रं भवति ॥

त्मनोपदेशोऽपवाद इत्यर्थः । **एतत्सर्वमिति** । यथा घटो मृत्स्वरूपस्तत्कार्यत्वात्, तथैतदित्यर्थः । **व्युत्क्रमेणेति** । पृथिवी जलमात्रम्, जलं तेजोमात्रम्, तेजो वायुमात्रम्, वायुराकाशमात्रमित्यर्थः । तदुक्तम्—'विपर्ययेण तु क्रमोऽत उपपद्यते च' इति, 'जगत्प्रतिष्ठा देवर्षे पृथिव्यप्सु प्रलीयते । ज्योतिष्यापः प्रलीयन्ते ज्योतिर्वायौ प्रलीयते ॥ वायुर्व्योम्नि....' इति च । **अज्ञानोपहितेति** । अज्ञानविष-

आभ्यामध्यारोपापवादाभ्यां तत्त्वंपदार्थशोधनमपि सिद्धं भवति। तथा हि— अज्ञानादिसमष्टिः, एतदुपहितं सर्वज्ञत्वादिविशिष्टं चैतन्यम्, एतदनुपहितं चैतन्यं तप्तायःपिण्डवदेकत्वेनावभासमानं तत्पदवाच्यार्थो भवति। एतदुपाध्युपहिताधारभूतमनुपहितं चैतन्यं तत्पदलक्ष्यार्थो भवति। अज्ञानादिव्यष्टिः,

---

यतोपहितचैतन्यमात्रमित्यर्थः। **एतदाधारभूतेति**। एतदधिष्ठानभूतेत्यर्थः ॥

अध्यारोपापवादनिरूपणप्रयोजनमाह—**आभ्यामिति**। **अज्ञानादिसमष्टिरिति**। अज्ञानमादिर्निरूपकं यस्याः सा समष्टिर्विषयतेत्यर्थः। यत्त्वादिशब्देन लिङ्गशरीरसमष्टिरुच्यत इति, तन्न। तदुपहितस्य हिरण्यगर्भस्य जीवत्वात्त्वंपदवाच्यत्वेन तत्पदवाच्यत्वाभावात्। **सर्वज्ञत्वादीति**। अत्र आदिशब्देन सर्वनियन्तृत्वाद्युच्यते। **चैतन्यमिति**, ईश्वरचैतन्यमित्यर्थः, तस्य तत्पदवाच्यत्वात्। **अज्ञानादिव्यष्टिरिति**। अत्र आदिशब्देन व्यावहारिकजीवोपाधिलिङ्गशरीरमुच्यते, तदुपहितस्यापि त्वंपदवाच्यत्वात् ॥

एतदुपहितमल्पज्ञत्वादिविशिष्टं चैतन्यम्, एतदनुपहितं चैतन्यं तप्तायःपिण्डवदेकत्वेनावभासमानं त्वंपदवाच्यार्थो भवति। एतदुपाध्युपहिताधारभूतमनुपहितं प्रत्यगानन्दरूपं तुरीयं चैतन्यं त्वंपदलक्ष्यार्थो भवति ॥

अथ महावाक्यार्थो वर्ण्यते— इदं तत्त्वमसिवाक्यं संबन्धत्रयेणाखण्डार्थबोधकं भवति।

पदार्थनिरूपणानन्तरं वाक्यार्थं निरूपयति— अथेति । अत्र वाक्यं द्विविधम्— संसृष्टार्थमखण्डार्थं चेति । तत्र संसृष्टार्थं संसर्गगोचरप्रतीतिजनकम्, यथा 'गामानय' इत्यादि । अखण्डार्थं तु संसर्गागोचरप्रतीतिजनकम्, यथा 'प्रकृष्टप्रकाशश्चन्द्रः' इत्यादि । तथा हि— 'अस्मिञ्ज्योतिर्मण्डले कतमश्चन्द्रः' इति चन्द्रस्वरूपमात्रविवक्षया प्रश्ने, कश्चिदाह 'यः प्रकृष्टप्रकाशः स चन्द्रः' इति । तथा च चन्द्रवाक्यं चन्द्रस्वरूपमात्रं बोधयति; न तु संसर्गम्, प्रश्नप्रतिवचनयोर्वैरूप्यापत्तेः । 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यपि वाक्यमखण्डार्थम् । एवं तत्त्वमसिवाक्यमपि स्वरूपमात्रविवक्षया प्रयुक्तत्वादखण्डार्थमित्याह—इदमिति। अखण्डा-

संबन्धत्रयं नाम पदयोः सामानाधिकरण्यं पदार्थयोर्विशेषणविशेष्यभावः प्रत्यगात्मलक्षणयोर्लक्ष्यलक्षणभावश्चेति। तदुक्तम्— 'सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता। लक्ष्यलक्षणसंबन्धः पदार्थप्रत्यगात्मनाम्' इति। सामानाधिकरण्यसंबन्धस्तावत्— यथा 'सोऽयं देवदत्तः' इत्यस्मिन्वाक्ये तत्कालविशिष्टदेवदत्तवाचकसशब्दस्य एतत्कालविशिष्टदेवदत्तवाचकायंशब्दस्य चैकस्मिन्पिण्डे तात्पर्यसंबन्धः; तथात्र 'तत्त्वमसि' इति वाक्ये-

---

र्थबोधकमिति, संसर्गागोचरप्रमितिविषयबोधकमित्यर्थः। प्रत्यगात्मलक्षणयोरिति। अत्र लक्षणपदेन लक्षकमुच्यते। पदार्थेति। पदार्थौ च प्रत्यगात्मा च तेषामित्यर्थः। यद्वा पदं च अर्थश्च प्रत्यगात्मा च तेषामित्यर्थः। सामानाधिकरण्येति। समानविभक्त्यन्तयोः पदयोरेकस्मिन्नर्थे तात्पर्यं सामानाधिकरण्यमित्यर्थः। 'अभिधेयाविनाभूते प्रतीतिर्लक्षणोच्यते' 'शक्यसंबन्धो लक्षणा' इत्येतन्मतद्वयाभिप्रायेण तत्त्वंपदयोस्तदर्थयोर्वेत्युक्तमिति मन्तव्यम्॥

ऽपि परोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यवाचकतत्पदस्य, अपरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यवाचकत्वंपदस्य चैकस्मिंश्चैतन्ये तात्पर्यसंबन्धः । विशेषणविशेष्यभावसंबन्धस्तु— यथा तत्रैव वाक्ये सशब्दार्थतत्कालविशिष्टदेवदत्तस्य, अयंशब्दार्थैतत्कालविशिष्टदेवदत्तस्य चान्योन्यभेदव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्यभावः, तथात्रापि वाक्ये तत्पदार्थपरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य, त्वंपदार्थापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य चान्योन्यभेदव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्यभावः । लक्ष्यलक्षणसंबन्धस्तु— यथा तत्रैव सशब्दायंशब्दयोस्तदर्थयोर्वा विरुद्धतत्कालैतत्कालविशिष्टत्वपरित्यागेन अविरुद्धदेवदत्तेन सह लक्ष्यलक्षणभावः, तथात्रापि वाक्ये तत्त्वंपदयोस्तदर्थयोर्वा विरुद्धपरोक्षत्वापरोक्षत्वादिविशिष्टत्वपरित्यागेनाविरुद्धचैतन्येन सह लक्ष्यलक्षणभावः। इयमेव भागलक्षणेत्युच्यते॥

अस्मिन्वाक्ये ‘नीलमुत्पलम्’ इति वाक्यवद्वाक्यार्थो न संगच्छते। तत्र नीलपदार्थनीलगुणस्य उत्पलपदार्थोत्पलद्रव्यस्य च शौक्ल्यपटादिभेदव्यावर्तकतया अन्योन्यविशेषणविशेष्यभावसंसर्गस्यान्यतरविशिष्टस्यान्यतरस्य तदैक्यस्य वा वाक्यार्थत्वाङ्गीकारे प्रमाणान्तरविरोधाभावात्तद्वाक्यार्थः संगच्छते। अत्र तु तदर्थपरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य त्वमर्थापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य च अन्योन्यभेदव्यावर्तकतया विशेषणविशेष्यभावसंसर्गस्यान्यतरविशिष्टस्यान्यतरस्य तदैक्यस्य च वाक्यार्थत्वाङ्गीकारे प्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधाद्वा-

---

भागलक्षणां समर्थयितुं प्रकारान्तरं व्युदस्यति— अस्मिन्नित्यादिना। प्रत्यक्षादीति। ननु यदीश्वरः प्रत्यक्षः स्यात् तदा जीवेश्वरयोर्भेदः प्रत्यक्षसिद्ध इति तयोरभेदलक्षणो वाक्यार्थो न संगच्छेत— प्रत्यक्षविरोधात्; न चैतत्, ईश्वरस्याप्रत्यक्षत्वादिति चेत्, न। जीवस्तावत्प्रत्यक्ष एव। ईश्व-

क्यार्थो न संगच्छते । तदुक्तम्— 'संसर्गो वा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र संमतः । अखण्डैकरसत्वेन वाक्यार्थो विदुषां मतः' इति ॥

रस्तु यद्यपि न प्रत्यक्षः, तथापि 'तर्कितयत्सत्त्वं यदनुपलम्भविरोधि, तदभावः प्रत्यक्षः' इति न्यायेन वायौ रूपवदन्योन्याभाववद्घटे परमाण्वन्योन्याभाववद्वा जीवेश्वरभेदः प्रत्यक्ष एव । यद्यहमीश्वरः, तदा किंचिज्ज्ञत्वाद्युपलम्भो न स्यात्, न स्याच्च सर्वज्ञत्वाद्यनुपलम्भ इति प्रकृतेऽपि तर्कसंभवात् । तस्माद्भेदस्य प्रत्यक्षत्वाद्युक्तमुक्तं प्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधादिति । प्रत्यक्षे च योग्यानुपलब्धिः परं द्रष्टव्या । यद्वा परोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यस्य जीवभेदे जीवस्य परोक्षत्वादि स्यात् । तथा च अपरोक्षत्वादिबोधकप्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधः । अन्ये तु प्रत्यक्षमादिर्यस्येत्यतद्गुणबहुव्रीहिणानुमानादिकमेवोक्तमित्याहुः । तन्न; अतद्गुणसंविज्ञानतस्तद्गुणसंविज्ञानस्य समीचीनत्वात् । किं च यत्र विशेष्यैकदेशो विशेषणत्वेन संबध्यते स तद्गुणसंविज्ञानः, यथा 'लम्बकर्णः' इत्यादौ । यत्र च न संबध्यते, किं त्वन्य एव विशेषणत्वेन संबध्येत सोऽतद्गुणसंविज्ञानः, यथा 'बहुधनः' इत्यादौ ।

अत्र 'गङ्गायां घोषः प्रतिवसति' इति वाक्यवज्जहल्लक्षणापि न संगच्छते । तत्र गङ्गा-

---

एवं च प्रकृते प्रमाणस्य विशेष्यत्वात्तत्तदेकदेशस्य च प्रत्यक्षस्य विशेषणत्वेन संबन्धात्तद्गुण एवायम्, न त्वतद्गुणः । न च यत्र विशेषणं क्रियान्वयि स तद्गुणः, यत्र च विशेषणं न तथा सोऽतद्गुणः; एवं च अत्र विशेषणस्य प्रत्यक्षस्य क्रियानन्वयादतद्गुणबहुव्रीहिरेवायमिति वाच्यम् । विशेषणस्य क्रियान्वयित्वेन तद्गुणत्वे 'लम्बकर्णाय देहि' इत्यादौ कर्णविशेषणस्य दानानन्वयेन तद्गुणबहुव्रीहित्वं न स्यात् । 'बहुधन आस्ते' इत्यादौ धनस्याप्यस्तिक्रियान्वयेन तद्गुणबहुव्रीहित्वमेव स्यात् न स्याच्चातद्गुणत्वमिति । न च इष्टापत्तिः, तथा व्यवहाराभावात् । तस्माद्यत्र विशेष्यैकदेशो विशेषणत्वेन संबध्यते, स तद्गुणसंविज्ञान इत्येव लक्षणम् । अत एव द्वितीयसूत्रे 'जन्म आदिर्यस्येति तद्गुणसंविज्ञानो बहुव्रीहिः' इति भाष्यटीकाव्याख्यानावसरे विवरणाचार्यैः 'विशेष्यैकदेशमेव विशेषणं कृत्वा समासः' इत्युक्तम् । उक्तरीत्या प्रत्यक्षस्यापि विरोधक्रियान्वयेनातद्गुणबहुव्रीहित्वानुपपत्तेश्चेति दिक् । तत्त्वमसिवाक्ये 'नीलमुत्पलम्' इत्यादिवाक्यवन्न सामानाधिकरण्यं गुणगुणिभावाद्यसंभवाच्चेत्यपि द्रष्टव्यम् ॥

घोषयोराधाराधेयभावलक्षणस्य वाक्यार्थस्याशेषतो विरुद्धत्वाद्वाक्यार्थमशेषतः परित्यज्य तत्संबन्धितीरलक्षणाया युक्तत्वाज्जहल्लक्षणा संगच्छते । अत्र तु परोक्षापरोक्षचैतन्यैकत्वलक्षणस्य वाक्यार्थस्य भागमात्रे विरोधाद्भागान्तरमपि परित्यज्यान्यलक्षणाया अयुक्तत्वाज्जहल्लक्षणा न संगच्छते । न च गङ्गापदं स्वार्थपरित्यागेन तीरपदार्थं यथा लक्षयति, तथा तत्पदं त्वंपदं वा स्वार्थपरित्यागेन त्वंपदार्थं तत्पदार्थं वा लक्षयतु ; अतः कुतो जहल्लक्षणा न संगच्छत इति वाच्यम् । तत्र तीरपदाश्रवणेन तदर्थाप्रतीतौ लक्षणया तत्प्रतीत्यपेक्षायामपि तत्त्वंपदयोः श्रूयमाणत्वेन तदर्थप्रतीतौ लक्षणया पुनरन्यतरपदेनान्यतरपदार्थप्रतीत्यपेक्षाभावात् ॥

भागान्तरमपीति, वैशिष्ट्यांशमित्यर्थः । अन्येति, जहदजहल्लक्षणयेत्यर्थः । तत्रैव स्वार्थागमनादिति भावः ॥

अत्र 'शोणो धावति' इति वाक्यवदजहल्लक्षणापि न संभवति। तत्र शोणगुणगमनलक्षणस्य वाक्यार्थस्य विरुद्धत्वात्तदपरित्यागेन तदाश्रयाश्वादिलक्षणया तद्विरोधपरिहारसंभवादजहल्लक्षणा संभवति। अत्र तु परोक्षत्वापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यैकत्वस्य वाक्यार्थस्य विरुद्धत्वात्तदपरित्यागेन तत्संबन्धिनो यस्य कस्यचिदर्थस्य लक्षितत्वेऽपि तद्विरोधपरिहारासंभवादजहल्लक्षणा न संभवत्येव। न च तत्पदं त्वंपदं वा स्वार्थविरुद्धांशपरित्यागेनांशान्तरसहितं त्वंपदार्थं तत्पदार्थं वा लक्षयतु; अतः कथं प्रकारान्तरेण भागलक्षणाङ्गीकरणमिति

तदाश्रयेति, शोणगुणाश्रयेत्यर्थः। विरुद्धत्वादिति। विशिष्टयोरभेदे विशेषणयोरप्यभेदः स्यात्, विशिष्टेऽन्वितस्य विशेषणेऽन्वयादित्यर्थ इत्याहुः। उक्तविस्मरणशीलः शङ्कते—न चेति। शुद्धं चैतन्यमंशान्तरम्। प्रकारान्तरेणेति। पदद्वयेनापि शुद्धचैतन्यलक्षणैव कुतः, पदार्थान्त-

वाच्यम् । एकेन पदेन स्वार्थांशपदार्थान्तरोभयलक्षणाया असंभवात्पदान्तरेण तदर्थप्रतीतौ लक्षणया पुनस्तत्प्रतीत्यपेक्षाभावाच्च ॥

रलक्षणैव किं न स्यादित्यर्थः । **एकेनेति** । यद्यपि 'शोणो धावति' इत्यत्र यथा शोणपदं स्वार्थं पदार्थान्तरं च अश्वादिलक्षणं लक्षणयोपस्थापयति, एवं तत्पदादेरपि स्वार्थांशपदार्थान्तरोभयलक्षकत्वे न बाधकम्, तथाप्युभयलक्षणायां गौरवाच्चैतन्यलक्षणैव युक्तेति भावः । यत्तु भागलक्षणायां गौरवादजहल्लक्षणैवास्त्विति शङ्के— न चेति । अजहल्लक्षणायां शक्यलक्ष्यसाधारण एको धर्मो वक्तव्यः, 'काकेभ्यो दधि रक्ष्यताम्' इत्यत्र शक्याशक्यसाधारणदध्युपघातुकत्वरूपधर्मदर्शनात् । न च प्रकृते स्वार्थांशपदार्थान्तरसाधारण एको धर्मोऽस्ति । ततो नाजहल्लक्षणेत्यभिप्रायेणैकेनेत्युक्तमिति । तन्न, भागलक्षणाक्षेपे प्रकारान्तरेणेत्येतद्व्यर्थम् । अतः कथंत्वसिद्ध्यर्थं शक्तिजन्योपस्थितिं त्यक्त्वा शुद्धचैतन्योपस्थित्यर्थं लक्षणावश्यमङ्गीकर्तव्येति । सा चेयं लक्षणा पदद्वयेऽपि । न च एकेनैव पदेन लक्षणया चैतन्योपस्थितौ पदान्तरवैयर्थ्यम् । पदस्याप्रमाणत्वेन वाक्यत्वसिद्ध्यर्थं पदान्तरस्याप्यावश्यिकत्वादिति ॥

तस्माद्यथा 'सोऽयं देवदत्तः' इति वाक्यं तदर्थो वा तत्कालैतत्कालविशिष्टदेवदत्तलक्षणस्य वाक्यार्थस्यांशे विरोधाद्विरुद्धतत्कालैतत्कालविशिष्टांशं परित्यज्याविरुद्धं देवदत्तांशमात्रं लक्षयति, तथा 'तत्त्वमसि' इति वाक्यं तदर्थो वा परोक्षत्वापरोक्षत्वादिविशिष्टचैतन्यैकत्वलक्षणस्य वाक्यार्थस्यांशे विरोधाद्विरुद्धपरोक्षत्वापरोक्षत्वविशिष्टांशं परित्यज्याविरुद्धमखण्डचैतन्यमात्रं लक्षयतीति ॥

अथाधुना 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यनुभववाक्यार्थो वर्ण्यते । एवमाचार्येणाध्यारोपापवादपुरःसरं तत्त्वंपदार्थौ शोधयित्वा वाक्येनाखण्डार्थेऽवबोधिते, अधिकारिणः 'अहं नित्यशु-

---

अनुभववाक्येति । अनुभवस्य ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कारस्य प्रतिपादकं यद्वाक्यं तस्येत्यर्थः । यद्यप्येतस्यापि वाक्यस्याखण्डार्थत्वेन तत्त्वमसिवाक्यान्न स्वतन्त्रोऽर्थोऽस्ति, तथापि शक्त्या प्रतीयमानोऽर्थोऽत्र प्रतिपाद्यत इति ध्येयम् । अन-

द्धबुद्धमुक्तसत्यस्वभावपरमानन्दानन्ताद्वयं ब्रह्मास्मि' इत्यखण्डाकाराकारिता चित्तवृत्तिरुदेति। सा तु चित्प्रतिबिम्बसहिता सती प्रत्यगभिन्नं परं ब्रह्म विषयीकृत्य तद्गताज्ञानमेव बाधते। तदा पटकारणतन्तुदाहे पटदाहवदखिलकारणेऽज्ञाने बाधिते सति, तत्कार्यस्याखिलस्य बाधितत्वात्तदन्तर्भूताखण्डाकाराकारिता चित्तवृत्तिरपि बाधिता भवति। तत्र प्रतिबिम्बितं चैतन्यमपि यथा दीपप्रभादि-

---

न्तशब्देन व्यापकत्वमुच्यते। अखण्डाकाराकारितेति, अखण्डाकारगोचरेत्यर्थः। उदेति, सा एतद्वाक्यस्य शक्योऽर्थ इति शेषः। वृत्तेः प्रयोजनमाह— **सा त्विति**। अज्ञानमेवेत्यत्र एवकारेण चैतन्यस्फोरकत्वं वृत्तेर्व्यावर्त्यते। नन्वज्ञाननिवर्तकवृत्तिनिवृत्त्यर्थं वृत्त्यन्तरमपेक्षणीयं न वा। आद्ये, अनवस्था। अन्त्ये, तन्निवर्तकाभावेन तस्याः सत्त्वात्तयैव सद्वितीयत्वम्, तत्राह— **तदेति**। अज्ञाननिवर्तिका वृत्तिः स्वस्या अपि बाधिका कतकरजोन्यायेनेति भावः। वृत्त्या अज्ञानमात्रं निवर्त्यते, न चैतन्यं स्फोर्यत इत्युक्तम्॥

त्यप्रभावभासनासमर्था सती तया अभिभूता भवति, तथा स्वयंप्रकाशमानप्रत्यगभिन्नपरब्रह्मावभासनानर्हतया तेनाभिभूतं सत्स्वोपाधिभूताखण्डवृत्तेर्बाधितत्वाद्दर्पणाभावे मुखप्रतिबिम्बस्य मुखमात्रत्ववत् प्रत्यगभिन्नपरब्रह्ममात्रं भवति ॥

एवं च सति 'मनसैवानुद्रष्टव्यम्' 'यन्मनसा न मनुते' इत्यनयोः श्रुत्योरविरोधः, वृत्तिव्याप्यत्वाङ्गीकारेण फलव्याप्यत्वप्रतिषेधप्रतिपादनात्। तदुक्तम्— 'फलव्याप्यत्वमेवास्य शास्त्रकृद्भिर्निवारितम्। ब्रह्मण्यज्ञाननाशाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता' इति, 'स्वयं प्रकाशमानत्वान्नाभास उपयुज्यते' इति च। जडप-

---

तदुपपादनफलमाह— एवमिति। विषयेऽभिव्यक्तं चैतन्यं फलम्। चैतन्ये च न चैतन्याभिव्यक्तिः, आत्माश्रयात्स्वयंप्रकाशत्वाच्चेति भावः। अस्येति, चैतन्यस्येत्यर्थः। आभासो वृत्तिप्रतिबिम्बितं चैतन्यम्। उपयुज्यत इति,

दार्थाकाराकारितचित्तवृत्तेर्विशेषोऽस्ति । तथा हि— 'अयं घटः' इति घटाकाराकारितच्चित्तवृत्तिरज्ञातं घटं विषयीकृत्य तद्गताज्ञाननिरस-

---

शुद्धचैतन्यस्फोरण इत्यर्थः । **घटमिति,** घटावच्छिन्नचैतन्यमित्यर्थः । अज्ञानस्य चैतन्यविषयत्वेन वृत्तेरपि चैतन्यविषयत्वात्, ज्ञानाज्ञानयोः समानविषयत्वनियमात्। अज्ञानस्य च चैतन्यविषयत्वमुपपादितमधस्तात् । **अज्ञानेति** । एतच्च तूलाज्ञानपक्षे । तथा हि-- 'घटं न जानामि' इति प्रतीतिश्चतुर्धा व्याख्याता विवरणे— वृत्त्यभावविषयत्वेन, आवरणसंसर्गविषयत्वेन, आवरणान्तराविषयत्वेन, तूलाज्ञानविषयत्वेन च । तत्र यदा 'घटं न जानामि' इति प्रतीतेर्वृत्त्यभावविषयत्वम्, तदा अखण्डचैतन्यविषयकमूलाज्ञानातिरिक्तमज्ञानं नास्ति, वृत्त्यभावोपलक्षितान्मूलाज्ञानादेवोपपत्तेः । वृत्त्या तु रजतमात्रं निवर्तते ; नाज्ञानम्, तस्याखण्डचैतन्यविषयवृत्तिनिवर्त्यत्वात् । तदुक्तम्— 'स्वाकारे प्रविलयमात्रं क्रियते' इति । यदाप्यनिर्वचनीयमूलावरणसंसर्गमादाय 'घटं न जानामि' इति प्रतीतिव्याख्यानम्, तदापि नाज्ञाननिवृत्तिः । तथा हि— अज्ञानं तावच्चिन्मात्रविषयम् ।

अतस्तदावरणं चिन्मात्रनिष्ठमितीश्वरेऽपि मूलावरणमध्यस्त-मिति वक्तव्यम् । ईश्वरे घटादयोऽप्यध्यस्ताः, तस्य सर्वज्ञत्वात् । अतो घटावरणयोरेकत्राध्यासादावरणस्यानिर्वचनीयसंसर्गो घटे उत्पद्यते । तं च संसर्गमादाय 'घटं न जानामि' इति प्रतीतिः । यथैकस्मिन्स्फटिकाचले प्रतिबिम्बितयोर्लौहित्यमुखयोः 'लोहितं मुखम्' इति परस्परसंसर्गोऽवभासते, तद्वत् । तदुक्तम्— 'विषयैः सहाज्ञानस्य साक्षिचैतन्येऽध्यासात्प्रतिभासः' इति । अज्ञानस्याज्ञानावरणस्य साक्षिचैतन्ये ईश्वरचैतन्येऽध्यासाच्चिन्मात्रविषय इति 'घटं न जानामि' इति प्रतिभास इत्यर्थः । एवं च अज्ञानस्य चिन्मात्रविषयत्वेऽप्यनिर्वचनीयावरणसंसर्गमादाय घटस्याप्यज्ञानविषयत्वाद्युक्तैव 'घटं न जानामि' इति प्रतीतिः । रजतं तु शुक्तौ जनितावरणसंसर्गान्मूलाज्ञानादेवोत्पद्यते । वृत्त्या तु प्रावरणसंसर्गमात्रनिवृत्तिः, नाज्ञाननिवृत्तिः, तस्य ब्रह्मज्ञाननिवर्त्यत्वात् । यदापि 'घटं न जानामि' इति प्रतीतिं व्याख्यातुं तन्मात्रनिष्ठावरणातिरिक्तं परिच्छिन्नं घटे आवरणं स्वीक्रियते, तदापि वृत्त्या आवरणमात्रनिवृत्तिः; नाज्ञाननिवृत्तिः, उक्तहेतोः । यदा तु सविलासाज्ञाननिवृत्तिर्बाधः, अज्ञानं प्रमाणमित्यादिव्यवहारसौक-

नपुरःसरं स्वगतचिदाभासेन जडं घटमपि भासयति । तदुक्तम्— 'बुद्धितत्स्थचिदाभासौ द्वावपि व्याप्नुतो घटम् । तत्राज्ञानं धिया नश्येदाभासेन घटः स्फुरेत्' इति । यथा दीपप्रभामण्डलमन्धकारगतं घटपटादिकं विषयीकृत्य तद्गतान्धकारनिरसनपुरःसरं स्वप्रभया तदपि भासयतीति ॥

एवंभूतस्वस्वरूपचैतन्यसाक्षात्कारपर्यन्तं श्रवणमनननिदिध्यासनसमाध्यनुष्ठानस्यापेक्षितत्वात्तेऽपि प्रदर्श्यन्ते— श्रवणं नाम षड्विधलिङ्गैरशेषवेदान्तानामद्वितीयवस्तुनि तात्पर्याव-

---

यार्थं तूलाज्ञानं स्वीक्रियते, तदा तु तदेव 'घटं न जानामि' इति प्रतीतेर्विषयः । तस्मादेव च रजतमुत्पद्यते । वृत्त्या तु सकार्यस्य तस्य निवृत्तिः क्रियते । ततश्च तूलाज्ञानपक्ष एवाज्ञानवृत्तिः । तस्माद्युक्तमुक्तमेतच्च तूलाज्ञानपक्ष इति । चिदाभासेनेति । केवलाया वृत्तेर्जडत्वेन अभासकत्वादिति भावः ॥

तात्पर्यावधारणमिति । तात्पर्यावधारणानुकूलो विचार

धारणम्। लिङ्गानि तु उपक्रमोपसंहाराभ्यासा-पूर्वताफलार्थवादोपपत्त्याख्यानि। प्रकरणप्रति-पाद्यस्यार्थस्य तदाद्यन्तयोरुपपादनमुपक्रमोपसं-हारौ। यथा च्छान्दोग्ये षष्ठाध्याये प्रकरणप्रति-

---

इत्यर्थः। अवधारणस्यैव श्रवणत्वे श्रवणविधिविधेयत्वं न स्यात्, सिद्धान्ते ज्ञाने विध्यभावात्, अवधारणस्यैव ज्ञानत्वात्। ननु 'श्रोतव्यः' इति श्रवणविधिः। तेन च न श्रवणं विधातुं शक्यते, उपक्रमोपसंहारादिपर्यालोचनया तस्यात्मपरत्वावगमात्। अतः श्रवणस्याविधेयत्वान्नोक्तदोष इति चेत्, न, 'श्रोतव्यः' इति वाक्येन श्रवणस्याविधेय-त्वेऽपि श्रवणेऽधिकविध्यङ्गीकारात्। अन्ये पुनराचार्याः— 'श्रोतव्यः' इति वाक्येनैव श्रवणं विधीयते, उपक्रमोपसं-हारादिपर्यालोचनया आत्मपरतावगमेऽप्यवान्तरतात्पर्येण श्र-वणपरत्वात्। यथा 'विविदिषन्ति' इति वाक्यमात्मपरम-प्यवान्तरतात्पर्येण यज्ञादि विधत्ते, तद्वदित्याहुः। एवं च श्रवणस्यावधारणरूपत्वे विधानमनुपपन्नमिति तदनुकूलो वि-चार एव श्रवणम्। उपक्रमोपसंहाराविति समस्य वचन-मुपक्रमोपसंहारयोरैकरूप्यमेकं लिङ्गमिति सूचनार्थम्। त-

पाद्यस्याद्वितीयवस्तुनः 'एकमेवाद्वितीयम्' इत्यादौ 'ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्' इत्यन्ते च प्रतिपादनम् । प्रकरणप्रतिपाद्यस्य वस्तुनस्तन्मध्ये पौनःपुन्येन प्रतिपादनमभ्यासः । यथा तत्रैवाद्वितीयवस्तुनि मध्ये 'तत्त्वमसि' इति नवकृत्वः प्रतिपादनम् । प्रकरणप्रतिपाद्यस्याद्वितीयवस्तुनः प्रमाणान्तराविषयीकरणमपूर्वता । यथा तत्रैवाद्वितीयवस्तुनो मानान्तराविषयीकरणम् । फलं तु प्रकरणप्रतिपाद्यस्यात्मज्ञानस्य तदनुष्ठानस्य वा तत्र तत्र श्रूयमाणं प्रयोजनम् । यथा तत्र 'आचार्यवान्पुरुषो वेद तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये'

दाद्यन्तयोरिति, प्रकरणाद्यन्तयोरित्यर्थः । तन्मध्य इति, प्रकरणमध्ये इत्यर्थः । तत्रैवेति, छान्दोग्ये इत्यर्थः । मानान्तरेति, तस्योपनिषन्मात्रगम्यत्वादिति भावः । तदनुष्ठानस्येति, ज्ञानानुकूलश्रवणाद्यनुष्ठानस्येत्यर्थः, श्रवणाद्यनुष्ठानस्योपस्थितत्वात् । तत्प्रयोजनश्रुतिं तावदुदाहरति—

इत्यद्वितीयवस्तुज्ञानस्य तत्प्राप्तिः प्रयोजनं श्रूयते। प्रकरणप्रतिपाद्यस्य तत्र तत्र प्रशंसनमर्थवादः। यथा तत्रैव 'उत तमादेशमप्राक्ष्यो येनाश्रुतं श्रुतं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातम्' इत्यद्वितीयवस्तुप्रशंसनम्। प्रकरणप्रतिपाद्यार्थसाधने तत्र तत्र श्रूयमाणा युक्तिरुपपत्तिः। यथा तत्र 'यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृन्मयं विज्ञातं स्याद्वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्' इत्यादावद्वितीयवस्तुसाधने विकारस्य वाचारम्भणमात्रत्वे युक्तिः श्रूयते। मननं तु श्रुतस्याद्वितीयवस्तुनो

आचार्येति। ज्ञानप्रयोजनश्रुतिमुदाहरति— तस्येति। तस्योत्पन्नतत्त्वसाक्षात्कारस्य तावदेव चिरमज्ञाननिवृत्तौ तावानेव विलम्बः, यावन्न विमोक्ष्ये यावत्प्रारब्धकर्मणा न विमुक्तो भवतीत्यर्थः। अद्वितीयवस्तुज्ञानस्येत्यग्रे श्रवणाद्यनुष्ठानस्य वेति शेषः। तत्प्राप्तिः, ज्ञानप्राप्तिश्चैतन्यप्राप्तिश्चेत्यर्थः। आदिश्यतेऽसावादेशोऽर्थः, तमर्थमप्राक्ष्यः पृष्टवानसीत्यर्थः।

वेदान्तानुगुणयुक्तिभिरनवरतमनुचिन्तनम् । विजातीयदेहादिप्रत्ययरहिताद्वितीयवस्तुसजातीयप्रत्ययप्रवाहो निदिध्यासनम् । समाधिर्द्विविधः सविकल्पको निर्विकल्पकश्चेति । तत्र सविकल्पको नाम ज्ञातृज्ञानादिविकल्पलयानपेक्षयाद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारितायाश्चित्तवृत्तेरवस्थानम् । तदा मृन्मयगजादिभानेऽपि मृद्भानवद्द्वैतभानेऽप्यद्वैतं वस्तु भासते । तदुक्तम्— 'दृशिस्वरूपं गगनोपमं परं सकृद्विभातं त्वजमेकमक्षरम् । अलेपकं सर्वगतं यदद्वयं तदेव चाहं सततं विमुक्त ओम्' इति ।

अनवरतमिति । शरीरयात्रासमयातिरिक्तसमय इत्यर्थः । व्यवधानेन कृतस्य फलाजनकत्वादिति भावः । ज्ञानादीत्यत्र आदिशब्देन ज्ञेयमुच्यते । दृशिस्वरूपमिति, चिद्रूपमित्यर्थः । गगनोपममिति, असङ्गमित्यर्थः । सकृदिति, स्वप्रकाशमित्यर्थः । अक्षरमिति, नाशशून्यमित्यर्थः । अलेपकमिति । लेपः संसारः । तदेव चेति, तथा च न ज्ञातृज्ञे-

निर्विकल्पकस्तु ज्ञातृज्ञानादिविकल्पलयापेक्षया अद्वितीयवस्तुनि तदाकाराकारितायाश्चित्तवृत्ते-रतितरामेकीभावेनावस्थानम्। तदा तु जला-काराकारितलवणानवभासेन जलमात्रावभास-वदद्वितीयवस्त्वाकाराकारितचित्तवृत्त्यनवभा-सेनाद्वितीयवस्तुमात्रमवभासते। ततश्चास्य सुषुप्तेश्चाभेदशङ्का न भवति। उभयत्र वृत्त्य-भाने समानेऽपि तत्सद्भावासद्भावमात्रेणान-योर्भेदोपपत्तेः॥

अस्याङ्गानि यमनियमासनप्राणायामप्रत्या-हारधारणाध्यानसमाधयः। तत्राहिंसासत्या-

---

यादिविकल्पलय इति भावः। अतितरामिति, विस्पष्टम-नवभासनादिति भावः। दृष्टान्तमाह— जलेति। निर्वि-कल्पकसमाधेर्निद्रातो विशेषमाह— ततश्चेति। यद्यपि सुषु-प्तिदशायामविद्यावृत्तिसद्भावोऽस्त्येव, तथाप्यन्तःकरणवृत्त्यभा-वेन वैषम्यम्॥

अस्येति, निर्विकल्पकसमाधेरित्यर्थः। समाधिशब्देन

स्तेयब्रह्मचर्यापरिग्रहा यमाः। शौचसंतोषतपः-स्वाध्यायेश्वरप्रणिधानानि नियमाः। करचरणादिसंस्थानविशेषलक्षणानि पद्मस्वस्तिकादीन्यासनानि। रेचकपूरककुम्भकलक्षणाः प्राणनिग्रहोपायाः प्राणायामाः। इन्द्रियाणां स्वस्वविषयेभ्यः प्रत्याहरणं प्रत्याहारः। अद्वितीयवस्तुन्यन्तरिन्द्रियधारणं धारणा। तत्राद्वितीयवस्तुनि विच्छिद्य विच्छिद्यान्तरिन्द्रियवृत्तिप्रवाहो ध्यानम्। समाधिस्तूक्तः सविकल्पक एव ॥

एवमस्याङ्गिनो निर्विकल्पकस्य लयविक्षेपकषायरसास्वादलक्षणाश्चत्वारो विघ्नाः संभवन्ति। लयस्तावदखण्डवस्त्वनवलम्बनेन चित्तवृत्तेर्निद्रा। अखण्डवस्त्वनवलम्बनेन चित्तवृत्तेरन्यावलम्बनं विक्षेपः। लयविक्षेपाभावेऽपि

सविकल्पकः समाधिरुच्यते। अस्तेयेति पदच्छेदः। प्रणिधानं सेवनम्। उत्तरो ग्रन्थः स्पष्टः ॥

चित्तवृत्ते रागादिवासनया स्तब्धीभावादखण्डवस्त्वनवलम्बनं कषायः। अखण्डवस्त्वनवलम्बनेनापि चित्तवृत्तेः सविकल्पकानन्दास्वादनं रसास्वादः, समाध्यारम्भसमये सविकल्पकानन्दास्वादनं वा ॥

अनेन विघ्नचतुष्टयेन विरहितं चित्तं निवातदीपवदचलं सदखण्डचैतन्यमात्रमवतिष्ठते यदा, तदा निर्विकल्पकः समाधिरित्युच्यते। तदुक्तम्— 'लये संबोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः। सकषायं विजानीयात्समप्राप्तं न चालयेत्॥ नास्वादयेत्सुखं तत्र निःसङ्गः प्रज्ञया भवेत्' इति 'यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता' इति च ॥

अथ जीवन्मुक्तलक्षणमुच्यते— जीवन्मुक्तो

विक्षेपादीनां दोषत्वे संमतिमाह— तदुक्तमिति ॥

प्रसङ्गादाह— अथेति। जीवन्मुक्तो नाम ब्रह्मनिष्ठ

नाम स्वस्वरूपाखण्डब्रह्मज्ञानेन तदज्ञानबाधनद्वारा स्वस्वरूपाखण्डब्रह्मणि साक्षात्कृते, अज्ञानतत्कार्यसंचितकर्मसंशयविपर्ययादीनामपि बाधितत्वादखिलबन्धरहितो ब्रह्मनिष्ठः; 'भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वसंशयाः । क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे' इत्यादिश्रुतेः । अयं तु व्युत्थानसमये मांसशो-

---

इति संबन्धः । प्रपञ्चसत्त्वात्कथं ब्रह्मनिष्ठत्वम्? तत्राह— अखिलेति । बन्धराहित्ये हेतुमाह— अज्ञानेति । संचितेति । प्रारब्धकर्मणां तु भोगेनैव क्षयः, 'नाभुक्तं क्षीयते कर्म' इति वचनात् । न च संचितस्यापि ज्ञानेन नाशे मानाभावः । 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन' इति वचनस्यैव मानत्वात् । न च प्रारब्धसंचितयोरभेदः; प्रायणकाले चोद्बुद्धवृत्तिकस्य प्रारब्धत्वात्, अनुद्बुद्धवृत्तिकस्य तु संचितत्वादिति भावः । अज्ञानादिबाधने हेतुमाह— स्वेति । तत्र संमतिमाह—भिद्यत इति । हृदयग्रन्थिः चिदचिद्ग्रन्थिः, अहंकार इति यावत् । अज्ञानादिसकलस्य बाधनात्परममुक्तित्वमेव युक्तम्, न तु जीवन्मुक्तित्वम्,

णितमूत्रपुरीषादिभाजनेन शरीरेण, आन्ध्यमान्द्यापटुत्वादिभाजनेनेन्द्रियग्रामेण, अशनायापिपासाशोकमोहादिभाजनेनान्तःकरणेन च पूर्वपूर्ववासनया क्रियमाणानि कर्माणि भुज्यमानानि ज्ञानाविरुद्धारब्धफलानि च पश्यन्नपि बाधितत्वात्परमार्थतो न पश्यति यथेन्द्रजालमिति ज्ञानवांस्तदिन्द्रजालं पश्यन्नपि परमार्थमिदमिति न पश्यति, 'सचक्षुरचक्षुरिव सकर्णोऽकर्ण इव' इत्यादिश्रुतेः । उक्तं च—

तत्राह— **अयमित्यादिना** । **व्युत्थानेति** । समाधेः सकाशादिति शेषः । **ज्ञानेति** । ज्ञानाविरुद्धानि च तान्यारब्धफलानि चेति समासः । **बाधितत्वादिति** । अयं भावः— ब्रह्मतत्त्वसाक्षात्कारेणाज्ञानादिसकलप्रपञ्चनिवृत्तावपि भोगैकनाश्यप्रारब्धस्यानिवृत्तेः पुनर्निवृत्तमपि प्रपञ्चं बाधितानुवृत्त्या पश्यति । अतो जीवन्मुक्तित्वम् । न च तदानीं सकलकार्योपादानभूताज्ञानस्य निवृत्तेः कथं तत्कार्यस्य बाधितानुवृत्त्यापि सत्त्वम् , उपादानाभावे उपादेयस्यायोगादिति वाच्यम् , अज्ञानस्य सर्वथा अनिवृत्तेः ।

‘सुषुप्तवज्जाग्रति यो न पश्यति द्वयं च पश्यन्नपि चाद्वयत्वतः । तथा च कुर्वन्नपि निष्क्रियश्च यः स आत्मविन्नान्य इतीह निश्चयः’ इति ।

तथा हि— अज्ञानेऽस्मिञ्शक्तित्रयम् । एका तावत्पारमार्थिकसत्त्वसंपादनपटीयसी शक्तिः । तया च शक्त्या प्रपञ्चे पारमार्थिकत्वं स्फुरति । श्रवणाद्यभ्यासपरिपाकवशेन च सा निवर्तते । तस्यां च निवृत्तायां प्रपञ्चः पारमार्थिकतया न स्फुरति, किं तु व्यावहारिकतया । अतोऽज्ञाने व्यावहारिकसत्त्वसंपादनपटीयस्यपरा शक्तिर्विद्यते । सा च शक्तिरात्मतत्त्वसाक्षात्कारेण निवर्तते । निवृत्तायां च तस्यां प्रपञ्चो न व्यावहारिकतया स्फुरति । किं तु प्रारब्धस्य सत्त्वाद्बाधितानुवृत्त्या स्फुरति । अतः प्रातिभासिकसत्त्वसंपादनपटीयस्यपि शक्तिरज्ञाने विद्यते। सा च भोगेन प्रारब्धक्षयेऽन्तिमतत्त्वसाक्षात्कारेणाज्ञानेन सह निवर्तते। ततो न प्रपञ्चस्फुरणम्। न च अत्र मानाभावः । ‘तस्याभिध्यानाद्योजनात्तत्त्वभावाद्भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः’ इति श्रुतेर्मानत्वात्। अत्र च अभिध्यानशब्देन श्रवणाद्यभ्यासपरिपाक उच्यते । तस्माद्विश्वमायानिवृत्तिरिति प्रथमं संबन्धः । पारमार्थिकसत्त्वसंपादनपटी-

अस्य ज्ञानात्पूर्वं विद्यमानानामेवाहारविहारादीनामनुवृत्तिवच्छुभवासनानामेवानुवृत्तिर्भवति, शुभाशुभयोरौदासीन्यं वा। तदुक्तम्—'बुद्धाद्वैतसतत्त्वस्य यथेष्टाचरणं यदि। शुनां तत्त्वदृशां चैव को भेदोऽशुचिभक्षणे' इति 'ब्रह्मवित्त्वं तथा मुक्त्वा स आत्मज्ञो न चेतरः'

यस्याः शक्तेर्नाशेन विशिष्टस्याज्ञानस्यापि नाशान्मायेत्युक्तम्। युज्यतेऽनेनेति योजनमात्मतत्त्वसाक्षात्कारः। तस्मादपि मायानिवृत्तिः, व्यावहारिकसत्त्वसंपादनपटीयस्याः शक्तेर्नाशेन तद्विशिष्टस्याज्ञानस्यापि नाशात्। तत्त्वभावस्तत्त्वसाक्षात्कारस्तस्मात्, अन्ते प्रारब्धकर्मणां भोगेन क्षये विश्वमायानिवृत्तिः प्रातिभासिकसत्त्वसंपादनपटीयस्या शक्त्या सहाज्ञानस्य निवृत्तिः। भूयःशब्दश्च पारमार्थिकसत्त्वसंपादनपटीयसीव्यावहारिकसत्त्वसंपादनपटीयसीशक्तिविशिष्टाज्ञाननाशाय क्षयाभ्यासार्थक इत्यर्थः। एवं च तत्त्वसाक्षात्कारे विद्यमानेऽपि प्रारब्धस्य विद्यमानत्वात्प्रातिभासिकसत्त्वसंपादनपटीयस्याः शक्तेः स्वविशिष्टस्याज्ञानस्य च अनिवृत्तिरिति युक्तं प्रपञ्चस्य बाधितानुवृ-

इति च । तदानीममानित्वादीनि ज्ञानसाधनान्यद्वेष्टृत्वादयः सद्गुणाश्चालंकारवदनुवर्तन्ते । तदुक्तम्— 'उत्पन्नात्मावबोधस्य ह्यद्वेष्टृत्वादयो गुणाः । अयत्नतो भवन्त्यस्य न तु साधनरूपिणः' इति । किं बहुना । अयं देहयात्रामात्रार्थमिच्छानिच्छापरेच्छाप्रापितानि सुखदुःखलक्षणान्यारब्धफलान्यनुभवन्नन्तःकरणाभासादीनामवभासकः संस्तदवसाने प्रत्यगानन्दपरब्रह्मणि प्राणे लीने सति, अज्ञानतत्कार्यसंस्काराणामपि विनाशात्परमकैवल्यमा-

---

त्या सत्त्वम्, उपादानस्याज्ञानस्यानिवृत्तेः । ततश्च यस्य केवलं बाधितानुवृत्त्या प्रपञ्चः स्फुरति, स जीवन्मुक्त इति जीवन्मुक्तलक्षणं सिद्धम् । जीवन्मुक्तस्य नाशुभे प्रवृत्तिरित्याह— अस्येति; तत्त्वज्ञानस्य तथैव स्वभाव इति भावः । तदानीमिति, ज्ञानस्य सिद्धत्वादिति भावः । उपसंहरति— किं बहुनेति । तदवसाने इति प्रारब्धक्षये सतीत्यर्थः ॥

नन्दैकरसमखिलभेदप्रतिभासरहितमखण्डब्रह्मावतिष्ठते; 'न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति' 'अत्रैव समवनीयन्ते' 'विमुक्तश्च विमुच्यते' इत्यादिश्रुतेः ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यसदानन्दविरचितो

वेदान्तसारः समाप्तः ॥

अनन्ताङ्घ्रियुगं स्मृत्वा रचिता बालबोधिनी ।
आपदेवेन वेदान्तसारतत्त्वस्य दीपिका ॥

इति श्री आपदेवविरचिता बालबोधिन्याख्या

वेदान्तसारव्याख्या समाप्ता ॥



उदाहरणस्थानसूची

॥ श्रीः ॥

॥ उदाहरणस्थानसूची ॥



